

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**EMMANUEL LEVİNAS'IN FELSEFESİNDE ONTOLOJİ VE ETİK İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Rumeysa AKMAN

İSTANBUL, 2024

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**EMMANUEL LEVİNAS'IN FELSEFESİNDE ONTOLOJİ VE ETİK İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Rumeysa AKMAN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Doç. Dr. HÜMEYRA ÖZTURAN
2. Üye : Prof. Dr. ALİ DURUSOY
3. Üye : Dr. Öğr. Üyesi MUHAMMET İKBAL BAKIR

İSTANBUL, 2024

**T.C.**

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEZ ONAY BELGESİ**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe Ve Din Bilimleri Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Rumeysa Akman'ın "Emmanuel Levinas'ın Felsefesinde Ontoloji ve Etik İlişkisi" adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun ..... Tarih ve ..... sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği/ oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi: ...../...../.....

**Öğretim Üyesi Adı Soyadı**

**İmzası**

|   |               |                                     |  |
|---|---------------|-------------------------------------|--|
| 1 | Tez Danışmanı | Doç. Dr. HÜMEYRA ÖZTURAN            |  |
| 2 | Jüri Üyesi    | Prof. Dr. ALİ DURUSOY               |  |
| 3 | Jüri Üyesi    | Dr. Öğr. Üyesi MUHAMMET İKBAL BAKIR |  |

## ÖZET

Bu tez, çağdaş Fransız filozofu olan Emmanuel Levinas'ın antikiteden beri felsefenin bir alt dalı olarak neşet eden ve metafiziğe bağlı gelişen etik disiplini başat saymasının arka planında nasıl bir ontoloji-etik düşüncesine dayandığını irdelemeyi amaçlamaktadır. Levinas'ta etik, "ilk felsefe" olarak kabul görür ve temel disiplin sayılır. "İlk felsefe", felsefenin hareket noktasının hangi disiplin olduğuna işaret eden bir ifadedir. İlk kez Aristoteles tarafından kullanılmıştır ve felsefenin metafizik alanını kapsayan ontolojik tasavvurları barındırır. Etik ise çoğunlukla, bu tasavvurlara binaen ele alınır. Bu bağlamda, "ilk felsefe", Pre-Sokratiklerde *physis*, Sokrates sonrası sistem filozofları olan Platon ve Aristoteles'te metafizik, modern dönemde epistemoloji, çağdaş dönem düşünürleri olan Husserl ve Heidegger düşüncesinde ise fenomenoloji olarak belirir. Bu çalışmada, söz konusu felsefi disiplinlerin "ilk felsefe" olarak nasıl baz alındığını ve buna bağlı olarak etik kuramların yönünün nasıl tayin edildiğini inceleyeceğiz. Böylece, "ilk felsefe" olarak karşılanan disipline göre, etğin felsefi dönüşümüne dair bir arka plan sunacağız. Ardından, Batı felsefesinin ontoloji ekseninde ilerleyip, etğin daima ikincil bir statüde geldiğini öne süren Levinas'ın, bu konudaki felsefi eleştirine yer vereceğiz.

Levinas'a göre ontoloji, varoluşu ve varonları kendi kategori ve kavramlarıyla anlamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, Levinas'a göre, başkasını (öteki insanları ve varlıkları) bu ontolojik perspektife göre tanımlamak ve başkasının başkalığını bu tanım çerçevesinde aynılaştırmak olacaktır. Levinas bu yüzden ontolojiyi, aynılık (özdeşlik) felsefesi olarak kınamaktadır. Özellikle, kendi döneminde düşüncelerine yoğunluklu olarak temas ettiği, fenomenolojik geleneğin iki önemli ismi olan Husserl ve Heidegger'in, ontoloji ağırlıklı bir felsefe yaptıklarını tespit ederek, ontolojik düzlemden tamamen kopuş yaşamıştır.

Buna karşılık Levinas, "ilk felsefe"yi etik olarak belirlemiş ve başkasıyla etik ilişkiyi merkeze aldığı bir metafizik güzergâh çizmiştir. Bu ilişki, başkasını öne alır ve Levinas, başkasının öne alındığı bu ilişki doğrultusunda, etik terimlerini tayin eder. Bu şekilde etik, Levinas'ın düşüncesinde ontolojinin önüne geçer. Levinas, etik ilişkiyi özne-öteki karşılaşmasında, özellikle yüz yüze ilişkide temellendirir. Bu etik karşılaşma, ontolojik kategorilerden bağımsız olarak, ötekinin mutlak farklılığını ve hakikatini tanımayı gerektirir. Levinas, bu yaklaşımıyla Batı felsefesinin ontoloji merkezli geleneğine radikal bir eleştiri

getirir ve etiği felsefenin temel disiplini olarak yeniden konumlandırır. Bu sayede, etiğin “ilk felsefe” olma yolculuğu baş gösterir.

**Anahtar Kelimeler:** Levinas, Ontoloji, Etik, Metafizik, Varlık, Başkası-Başkalık, İlk Felsefe



## **ABSTRACT**

### **THE RELATIONSHIP BETWEEN ONTOLOGY AND ETHICS IN EMMANUEL LEVINAS' PHILOSOPHY**

This thesis aims to examine the ontological-ethical thought underlying the prominence Emmanuel Levinas, a contemporary French philosopher, gives to the ethical discipline, which has developed as a branch of metaphysics since antiquity. In Levinas, ethics is recognized as the “first philosophy” and is considered a fundamental discipline. The term “first philosophy” refers to the discipline that marks the starting point of philosophy. It was first used by Aristotle and encompasses the ontological conceptions within the realm of metaphysics. Ethics, on the other hand, is generally considered in light of these conceptions. In this context, “first philosophy” manifests as *physis* in the Pre-Socratics, as metaphysics in the systematic philosophers following Socrates like Plato and Aristotle, as epistemology in the modern period, and as phenomenology in the thoughts of contemporary thinkers like Husserl and Heidegger. This study will examine how these philosophical disciplines have been considered as “first philosophy” and how they have shaped the direction of ethical theories. Thus, we will provide a background on the philosophical transformation of ethics according to the discipline regarded as “first philosophy.” Subsequently, we will address Levinas’s philosophical critique, which asserts that Western philosophy has progressed on the axis of ontology, rendering ethics always secondary.

According to Levinas, ontology attempts to understand existence and beings through its own categories and concepts. This approach, according to Levinas, defines the other (other people and beings) through this ontological perspective, thereby assimilating the other's alterity within this framework of understanding. Therefore, Levinas criticizes ontology as a philosophy of sameness (identity). Specifically, he identifies that prominent figures of the phenomenological tradition, such as Husserl and Heidegger, whose thoughts he engaged with extensively, conducted ontology-centric philosophy, leading Levinas to a complete break from the ontological framework.

In contrast, Levinas made ethics the “first philosophy” and established a metaphysical path centered on ethical relationships with the other. This relationship prioritizes the other, and Levinas, in this context, defines ethical terms based on the precedence of the other. In this way, ethics, in Levinas's thought, takes precedence over ontology. Levinas grounds the ethical

relationship in the encounter between the self and the other, particularly in face-to-face interactions. This ethical encounter requires the recognition of the other's absolute difference and truth, independent of ontological categories. With this approach, Levinas brings a radical critique to the ontology-centered tradition of Western philosophy and repositions ethics as the fundamental discipline of philosophy. Thus, the journey of ethics becoming the “first philosophy” begins.

**Keywords:** Levinas, Ontology, Ethics, Metaphysic, Esse, Other-Alterity, First Philosophy



## ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde başka/sı ya da ötekilik, düşünceye konu edilmekten geri durulamamış bir meseledir. Felsefenin varlık, hiçlik, nesne, bilgi ve bilinç gibi ana temalarının açıklığa kavuşması noktasında söz konusu mesele, her zaman aydınlatıcı bir işlev görmüştür. Öyle ki gerek ontolojik ve metafizik gerekse de epistemolojik ve fenomenolojik bağlamlarda öteki/ötekilik, harici bir referans noktası olagelmıştır. Dolayısıyla ontolojiden fenomenolojiye başkası mefhumu, felsefi akıl mihrakında, olandan ibaret olanı tespit edebilmek açısından olmayan'a tekabül edendir. Varolan var olmayandan, bilgi bilinmeyenden yola çıkılarak anlamlandırılmaya çalışılıyorsa şayet, ben de ben olmayandan yani başkası üzerinden anlaşılabilir bilmenin konusu kılınabilmektedir. Ben'i ben yapan, ben'i olduran ve ben'i bir varlık konumuna getiren, o varlığın dışında kalan, berisinde, ötesinde veya üstünde olan başkalıktır. Ancak Fransız bir düşünür ve Talmud bilgini olan Emmanuel Levinas'ın felsefesinde başkası ve başkalık, ontolojiden başlayan ve yine ontolojide biten bir felsefi geleneğin içinde hapsolmuş durumdadır. Buna mukabil Levinas, "ilk felsefe"nin etik ve başkasının bu etiğin mutlak nesnesi olarak kabul edilmesi gerektiğini öne süren bir filozoftur. Bu çalışmamızda, çağdaş bir filozof olan Emmanuel Levinas'ın "ilk felsefe" bağlamından eleştiriye tuttuğu ontolojiye karşılık, kendisinin "ilk felsefe"sinde nasıl bir ontoloji ve etik ilişkisine dayandığını inceledik.

Bu tezin çatısının ortaya çıkmasına, içeriğinin olgunlaşmasına vesile olan, yoğun çalışma temposu içinde özverisini üzerimden hiç eksik etmeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Hümeysra Özturan'dır. Onun sayesinde konuyla ilgili okumalarımı daha geniş bir yelpazeye yayabilme ve daha geniş bir nazardan çalışmama aktarabilme imkânım olmuştur. Kendisine sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tez jürimin değerli üyesi ve tezimin tamamını okuyarak kıymetli katkı ve görüşlerini sunan Prof. Dr. Ali Durusoy'a müteşekkirim. Aynı şekilde jürime teşekkür eden ve Levinas düşüncesi üzerine önemli değerlendirmelerde bulunarak tezime katkılarını sunan Dr. Muhammet İkbâl Bakır hocama da teşekkürü borç bilirim.

Ayrıca, yüksek lisans süreci ile birlikte tanışma ve dostluk kurma şansımın olduğu; ilmi meşguliyetlerime ve çalışmalarına destek ve teşvikçi olan Tuba Yılmaz, Emine Cebir ve Selfiye Öztürk'e de teşekkür etmek isterim. Her zaman yanımda olan, fikirlerime değer veren kıymetli dostum, çocukluk arkadaşım Kardelen Eryıldız'a da teşekkür borcum var.

Bununla birlikte, tez yazım sürecim boyunca maddi ve manevi desteklerini benden bir an olsun esirgemeyen, evdeki işleri üzerimden alıp yalnızca tezime odağımı vermeme yardımcı

olan ablalarım Zeynep Akman’a, Esra Akman’a, Zehra Aras’a ve ikizim Rüveyda Akman’a ne kadar teşekkür etsem az. Sayelerinde be  kız kardeş olmanın en rahat dönemini yaşadım. En büyük te ekk r mse, beni bugünlere getiren, benim için maddi-manevi bütün imkânlarını her durum ve koşulda seferber eden annem ve babamadır. Onlara yaptıkları her fedak rlık için minnettarım.

Son olarak, bu tezi yazarken zihnimi en çok meşgul eden sorulardan biri, ya asaydı, 340 gündür 40 binden fazla insanın katledildi i Gazze’de yaşanan soykırıma, ötekinin filozofu olarak tanınan Levinas’ın nasıl bir yorum getireceği oldu. Ancak sanırım Levinas’ın bugün söyleyecekleri, 1982’de Sabra ve  atila kamplarındaki katliamların ardından gerçekleşen söyleşide ‘Filistinli benim ko  um ( tekim) değil’ dercesine verdiği kar ılıktan farklı olmayacaktı. Halbuki bir filozofun/d   n r n en önemli hususiyeti, iddialarının her zaman ve herkes için tutarlılık arz etmesidir ve görünen o ki Levinas’ın tutarlılığı belli bir zümre içindir. Bu  alı mayı, Filistin halkının yıllardır s rd rd  u onurlu direni ine ve bütün  ehitlerine ithaf etmek istiyorum.

Rumeysa Akman

 stanbul, 2024

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                             |      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| ÖZET .....                                                                                  | i    |
| ABSTRACT .....                                                                              | iii  |
| ÖNSÖZ .....                                                                                 | v    |
| İÇİNDEKİLER.....                                                                            | vii  |
| KISALTMALAR LİSTESİ.....                                                                    | viii |
| GİRİŞ .....                                                                                 | 1    |
| BİRİNCİ BÖLÜM .....                                                                         | 7    |
| 1. BÖLÜM: ARKA PLAN: ETİĞİN FELSEFİ YOLCULUĞU .....                                         | 7    |
| 1.1.“İlk Felsefe” Olarak <i>Physis</i> .....                                                | 7    |
| 1.1.1. Etiğin <i>Physis</i> Temelleri .....                                                 | 10   |
| 1.2. “İlk Felsefe” Olarak Metafizik .....                                                   | 14   |
| 1.2.1. Etiğin Metafizik Temelleri .....                                                     | 25   |
| 1.3. “İlk Felsefe” Olarak Epistemoloji.....                                                 | 33   |
| 1.3.1. Etiğin Epistemolojik Temelleri .....                                                 | 38   |
| 1.4. “İlk Felsefe” Olarak Fenomenoloji .....                                                | 41   |
| 1.4.1. Etiğin Fenomenolojik Temelleri .....                                                 | 52   |
| İKİNCİ BÖLÜM .....                                                                          | 58   |
| 2.BÖLÜM: LEVİNAS’TA ONTOLOJİ VE ETİK İLİŞKİSİ: ETİĞİN “İLK FELSEFE”<br>OLMA YOLCULUĞU ..... | 58   |
| 2.1. Levinas’ın Fenomenoloji ve Ontoloji (Husserl-Heidegger) Eleştirisi .....               | 59   |
| 2.2. Ontolojik Düzlemde Kopuş: Levinas’ın Metafizik Güzergâhı .....                         | 73   |

|                                                                 |            |
|-----------------------------------------------------------------|------------|
| 2.2.1. Sonsuz Fikri ve Metafizik Arzu .....                     | 85         |
| 2.3. Levinas'ın Etik Güzergâhı .....                            | 93         |
| 2.3.1. Bir Ontolojik Gerilim Olarak: Var ( <i>Il y a</i> )..... | 100        |
| 2.3.2. Anonim Varoluştan Kaçış İmkânı: Hipostaz .....           | 104        |
| 2.3.3. Etiğin Başlangıç Noktası: Yüz.....                       | 107        |
| 2.3.4. Etik Özneliğin Koşulu: Sorumluluk .....                  | 113        |
| <b>SONUÇ .....</b>                                              | <b>121</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                            | <b>124</b> |

## KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz. : Bakınız

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

ö. : Ölümü

MÖ : Milattan Önce

s. : Sayfa

sy. : Sayı

trc. : Tercüme

vb. : Ve benzeri

v. dğr.: Ve diğerleri

Vol. : Volume (cilt)

vs. : Vesaire



## GİRİŞ

Antik Yunan filozoflarından itibaren felsefede en yoğun şekilde ele alınan husus, varlık olmuştur. Bu bağlamda, felsefi tartışmalarda birincil meseleler, varlık ile ilgili problemler etrafında cereyan etmiştir. Felsefe tarihinde ilk filozoflar olarak değerlendirilen Thales (MÖ 625-546), Anaksimandros (MÖ 610-547) ve Anaksimenos'ten (MÖ 585-528), ilk sistem düşünürleri olarak bildiğimiz Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles'e (MÖ 384-322) kadar gelen düşünce akışında, hâkim felsefi uğraş, varlığın hakikatinin ne olduğu üzerinedir. Felsefenin antik dünyasında, farklı inceleme tarz ve metodlar belirgin şekilde dikkat çekse de her bir filozofun esas gayesinin, varlığın ilkin ne olabileceğine dair bir cevap geliştirmek olduğu görülmektedir.

Materyalist filozoflardan, idealist ve rasyonalist filozofların hepsinde, ilk olgunun, yani duyulur dünyanın ardında en temelde ne olduğunu araştırmak başlıca sorun olmuştur. Dolayısıyla Aristoteles'ten miras kalan bir deyiş olarak "ilk felsefe", felsefenin, diğer bütün konularını bünyesine aldığı ve her felsefi problemin ondan itibaren konu edildiği, teorik düşünmenin başlangıç safhasını teşkil etmektedir. Felsefe geleneğinde bilgiye 'varlık'ın kavranışıyla ulaşılabileceği düşünülür ve varlığın bilgisi "ilk felsefe" olarak görülür. Çünkü varlık, olandan önce olumlanarak her zaman temel, neden, ilk ilke olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, varlığın bilgisi "ilk felsefe" olarak kabul edilir çünkü varlık, ontolojik olarak öncelikli olan ve her diğer felsefi sorunun temelini oluşturan bir ilkedir.

Ancak biz çalışmamızda, disiplinsel açıdan, "ilk felsefe"nin tarihsel dönüşümünden ziyade, hangi felsefi sorunların birincil anlamda ele alınarak konu ettiğimiz disiplinlerde "ilk felsefe"ye karşılık geldiğini ortaya koyacak bir ilerleyişi takip ettik. Bu bağlamda, fiziği temel alan filozofların ilk felsefeyi fizikten, metafiziği temel alan filozofların ilk felsefeyi metafizikten anlamaya çalıştıkları söylenebilir. Hilmi Ziya Ülken, ilk felsefenin tanımına dair bir arayışın hemen her filozofta görüldüğünü belirtir. Zira ona göre bu ihtiyaç, esasen insanın bilgisini bütünlüklü bir yapıya dönüştürme isteğinden ileri gelmektedir. Bu bütünlükle insan, bilgiye bir temel kurmuş ve meşruluk katmış olacaktır. Bu sayede, karmaşık bir biçimde yayılıp genişleyen birçok bilgi bu temele bağlanacaktır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ülken, *Varlık ve Oluş*, 10.

Peki insanın yaşamında, ahlaki davranışları belirleyen; iyi, kötü, doğru, yanlış gibi kavramların ne olduğunu araştıran felsefi bir düşünce olarak etik, varlığı esas alan felsefelerin neresinde durmaktadır? Söz gelimi, “ilk felsefe”nin ontoloji olduğunu belirttiğimiz bir düşünce, etiğe nasıl bir yön çizer? Emmanuel Levinas (ö. 1995) gibi, 20. yüzyılın çağdaş bir filozofu çıkıp, “ilk felsefe”nin etik olduğunu belirttiğinde, ne demek istemektedir? Başlangıç sorularımızın varlıktan itibaren kurulamayacağını mı? Bu tez, bu soruları merkezine alarak, “ilk felsefe” olarak konumlandırılan disipline göre etiğin ne tarz perspektiflerde açıldığını ve Levinas’ın felsefesine gelindiğinde etiğin “ilk felsefe” olarak nasıl ortaya konduğunu konu ediyor.

Bu noktada, “Arka Plan: Etiğin Felsefi Yolculuğu” adlı ilk bölümümüzde, etiğin, ontolojik varlık ve bilgi düzleminde seyreden felsefi yolculuğunu sunmaya, ikinci ve son bölümümüz olan, “Levinas’ta Ontoloji ve Etik İlişkisi: Etiğin “İlk Felsefe” Olma Yolculuğu” adlı başlık altında ise, Levinas’ta etiğin, tüm ontolojik kurgularda gelişen varlık, bilgi ve değere öncel şekilde “ilk felsefe” olma yolculuğunu incelemeye gayret ettik.

Böylece başlangıç itibarıyla, okuyucuya, “ilk felsefe” olarak baz alınan felsefe disiplini doğrultusunda, etiğin nasıl bir çerçevede yer aldığını ve nasıl bir perspektif dönüşümü yaşadığını izah etmeye çabaladık. İkinci adım olarak da Levinas’ta “ilk felsefe”nin etik olarak konumlandırılışını ve bu bağlamda, Levinas’ın nasıl bir ontoloji-etik ilişkisine dayandığını, onun felsefi adımlarını takip ederek göstermeye çalıştık.

Bu doğrultuda dikkatimizi *physis*, metafizik, epistemoloji ve fenomenolojiye çektik ve bu disiplinleri “ilk felsefe” özelinde işlemek üzere, birinci bölümümüzün yapısını oluşturduk. Bu disiplinleri, baskın oldukları dönemdeki hususiyetleriyle ve onlarla hasseten meşgul olan filozofların kuramlarıyla derlemeye ve bu suretle, etiğin temellerini ortaya koymaya çalıştık. Bunu, bize söz konusu disiplinlerin, “ilk felsefe” bağlamında nasıl düşünülmüş olduklarını ve etiğin bu bağlama nasıl bina edildiğini tespit etmeyi sağlaması maksadıyla yaptık . Zira Levinas, geçmişten bugüne Batı felsefesinin, “ilk felsefe” olarak ontoloji üzerine kurulduğunu düşünmektedir.

Her felsefi soru, ona göre, ontolojiden başlayan, ontolojide biten ve çeşitli *varlık destanları* üreten cevaplardan müteşekkildir. Levinas’a göre, ontoloji, “ilk felsefe” olarak bir varlık anlatısı inşa eder ve bu anlayışta tikellik asla kendi başına bağımsız bir varoluş elde edemez; tikel, varlığını ve anlamını onu ortaya çıkaran varlık düzleminde bulur. Dolayısıyla Levinas, kendi düşüncesini, ilk olarak bu hususa dair soruların peşine düşerek bulur. Her

anlamın yalnızca varlığı anlamaktan mı doğduğu, her felsefî sorunun sadece ontolojiye indirgenerek mi açıklanabileceği meseleleriyle meşgul olur.<sup>2</sup>

Buna göre, Levinas, “ilk felsefe”nin etik olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre, tikelin ya da onun asli kavramı olan başkalığın, ötekiliğin ontolojik bir düzlemde açıklanması mümkün değildir. Peki neden? Levinas’a göre, Batı Felsefesi’nin ana akımı olan ontolojik varlık nosyonu, özdeşliği farktan üstün tutarak başlamış ve farkı özdeşliğe tabi kılmıştır; aynı şekilde, Aynı’nın Başka’ya olan üstünlüğünü kabul etmiş ve Başka’yı dışlamıştır. Bu dışlama, mevcudiyet metafiziği ile şekillenmiştir. Sokrates’in diyalog yöntemi, hakikatin önceden var olduğu varsayımına dayanır; Başka olanın belirsizliği ve gizemi karşısında, kendi hakikatini açığa çıkarmanın yollarını arar. Platon ise, görüşüşlerin ve oluşun dünyasındaki tikellik ve başkalığı, ideler dünyasında eriten bir hiyerarşi kurarak, Batı Felsefesi’nin *logos*’unu oluşturur. Bu *logos*, görünen dünyanın arkasındaki birliği arayan, evrene düzen veren bir yasa, ilke ve düşünce sistemine dayanmaktadır.<sup>3</sup>

Felsefî kabullerini Aynılık üzerine dayandıran bu gelenekte, başkalığı, varlık’ın genel yapısına indirgenmekten kurtarmak için, Levinas, etiği öne çıkarır. Başkalığı esas alan bir metafizik ve başkasını önceleyen bir etik ilişki anlayışıyla, etiğin ilksel olduğu bir varlık ufku sunar. Hem de bu varlık ufkunu, etik ilişkinin yapısına yedirerek, ötekinin ötekiliğini tahkim eder. Böylece, özdeşlik (aynılık) ve başkalık arasındaki geleneksel hiyerarşi sorgulanır ve tersine çevrilir. Levinas, başkalığı, özdeşliğin bir türevi olmaktan çıkararak, onu etik bir zorunluluk haline getirir. Öznenin özdeşliğinden önce gelen ve öznenin özneliğine asıl anlamını veren, başkasının başkalığına ontolojik boyutta sınır biçmeden, dışsallıkla kurulan ilişkidir.

Bu bağlamda ikinci bölümümüz, Levinas’ın, anlamı varlıktan değil, etikten itibaren düşünmenin gerektiği iddiasını, ne tarz felsefî gerekçelerle, hangi eleştirileriyle ve nasıl bir etik perspektiften hareketle temellendirdiğini açımlayan bir gidişat takip etmiştir. Bu noktada, Edmund Husserl (ö. 1938) ve Martin Heidegger’e (ö. 1976) dönük eleştirilerinin odak sorunları ele alınarak, temelde hangi sâiklerle felsefesini ontolojik düzlemde çıkarmaya çalıştığı gösterilmeye çalışıldı. Buradan, Aynılık felsefesi olarak ontolojinin yerini, Başkalık felsefesi olarak etiğe hasreden bir filozofun felsefî konumunu ortaya çıkarmak üzere, metafizik ve etik güzergâhını içeren başlıklarda, felsefesinde öne çıkan temel temalar tahlil edildi. Böylece Levinas’ın, ‘ilk felsefe etik’ derken, esas gayesinin bir temellendirme yapmaktan ziyade,

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, trc. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 59.

<sup>3</sup> Sercan Çalıcı, “Emmanuel Levinas ve Zaman”, *Mediterranean Journal of Humanities*, IV/1 (2014): 76.

“metafiziği ahlakla özdeşleştirerek”<sup>4</sup> önceliği ontolojiden almaya giriştiği bir çaba içinde olduğu ve bu suretle, baştan sona, radikal bir şekilde ontolojisiz bir etik tasavvuru inşa etmeye giriştiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamız, birinci bölümde, “ilk felsefe” yaklaşımında temel kılınmış disiplinleri ve bu disiplinde etiğin zuhur etme tarzını inceleyen bir yol takip etmiştir. Ardından, etiğin “ilk felsefe” olması gerektiğini düşünen bir filozof olarak Levinas’ın, “ilk felsefe” olarak etiği nasıl alımladığı irdelenmeye çalışılmıştır.

Levinas felsefesi üzerine, gerek yabancı gerek Türkçe kaynaklar geniş bir yelpaze sunar. Eserlerini Fransızca kaleme alan bir filozof olan Levinas’ın, hemen hemen her çalışmasının İngilizce tercümesine ulaşmak mümkündür. Bilhassa Alphonso Lingis ve Richard A. Cohen, Levinas’ın felsefesini Anglo-Amerikan dünyasında tanıtmaya ve yaygınlaştırma konusunda önemli katkılarda bulunmuş iki düşünürdür. Lingis, özellikle Levinas’ın *Totality and Infinity*<sup>5</sup> (Bütünlük ve Sonsuzluk) ve *Otherwise than Being or Beyond Essence*<sup>6</sup> (Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde) adlı eserlerini çevirerek Levinas’ın düşüncesini Batı dünyasına kazandırmıştır. Bununla birlikte, ülkemizde de hatırı sayılır şekilde Levinas felsefesine yönelik yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Özellikle, çalışmalarıyla; çeşitli eserleri ve çevirileriyle, Levinas düşüncesini en kapsamlı şekilde dilimize kazandıran Özkan Gözel’dir. Gözel’in bilhassa *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*<sup>7</sup> adlı çalışması, Levinas’ın hemen her eserinden bir düşüncesini nakletmekte, dahası Levinas’ın felsefi düşüncesini gelişimi itibarıyla derinlemesine işlemektedir. Gözel gibi, Zeynep Direk de Levinas’ın metinlerini hem Türkçe’ye kazandırmış hem de Levinas’ın düşüncesine dair birçok konuyu titizlikle ele aldığı eserler üretmiştir. Bunlardan biri olan, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*,<sup>8</sup> çağdaş kıta düşünürlerinin felsefelerini ayrı ayrı incelerken, bu inceleme sonucu öne çıkan temalarla, Levinas’ın felsefesinin hususiyetlerini daha derin bir gözle okumaya sevk etmektedir.

Bununla beraber, ikinci bölümümüzde en çok müracaat ettiğimiz kaynaklardan biri olan, Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran’ın yayıma hazırladığı, Levinas eserlerinden derlenen metinlerin bir seçkisi olan *Sonsuza Tanıklık*<sup>9</sup>’tır. Bu çalışma, Levinas’ın büyük eserleri

---

<sup>4</sup> Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, trc. Z. Direk, Ö. Gözel, R. Kalınış, Ç. Yazıcı (Ankara: FOL Kitap, 2022), 178.

<sup>5</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969).

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998).

<sup>7</sup> Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018).

<sup>8</sup> Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, (Ankara: FOL Kitap, 2021).

<sup>9</sup> Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, “Emmanuel Levinas”, *Sonsuza Tanıklık*, trc. Medar Atıcı v. dğr. (İstanbul: Metis Yayınları, 2022).

yayımlandıktan sonra veya yayımlanmadan önce kaleme aldığı metinleri, çeşitli yıllarda kendisiyle yapılan söyleşileri, felsefesinin temel iddialarını içeren yazıları derlemiş bir çalışmadır. Böylece, Levinas'ın düşüncesine derinlemesine bir giriş imkânı sunmaktadır.

Özkan Gözel'in yayıma hazırladığı Say Yayınlarının 'Fikir Mimarları' dizisinden çıkan *Levinas*<sup>10</sup> adlı çalışma da Levinas'ın düşüncesine giriş noktasında önemlidir. Bu çalışma, içeriğinde, Levinas'ın, Husserl ve Heidegger üzerine fenomenolojik düşünce ve kritiklerinin bulunduğu yazılarının çevirilerini, Levinas'ın fikriyatına dair kaleme alınmış makaleleri, Levinas'ın *Bütünlük* ve *Sonsuz*'daki fikirlerini tahkim eden sonsuzluk ve aşkınlık mefhumlarıyla ilgili metinlerini barındırmaktadır.

Ülkemizde Levinas üzerine azımsanmayacak sayıda tezler yazılmıştır. İki doktora tezi, özellikle, başucu kaynaklarımız olmuştur. İlki, Levinas'ın etik düşüncesini politik bir süzgeçten geçiren Onur Kartal'ın yazdığı *Fenomenolojiden Politikaya 20. Yüzyılda Başkalık Sorunu*<sup>11</sup>, diğeri ise, mutlak ve varlık kavramlarının, Levinas'taki izdüşümlerini mercek altına alan ve bu noktada Hegel ile bir karşılaştırma yapan, Muhammet İkbal Bakır tarafından kaleme alınan *L'Absolu et l'Etre chez Hegel et Levinas (Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık)*<sup>12</sup>'tir. Bu tezler, kitap olarak yayımlanmıştır ve çalışmamızda, kitap versiyonları esas alınıp kullanılmıştır.

Ulusal zeminde, Levinas felsefesi üzerine yazılan tezlerin yanında, bu çalışmamızın literatüre katkı sağlamasını ümit ettiğimiz husus, bu tezin Levinas'ı ele alırken arka planda da etiğin felsefi dönüşümüne ışık tutmayı hedeflemiş olmasıdır. Literatüre bakıldığında, Levinas özelinde yapılmış hemen her çalışmada, onun etiğinde öne çıkan bir temaya (öteki, başkası, ölüm, zaman, sorumluluk) odaklanıldığı söylenebilir yahut Levinas'ın düşüncesinin, benzerlikler veya farklılıklar açısından başka düşünürlerle karşılaştırıldığı tezlerin de yoğunlukta olduğu belirtilebilir. Ancak bu çalışmada, etik dediğimiz mefhumun, Levinas'ın aynılık felsefesi diyerek muaheze ettiği ontolojik çerçevelerde nasıl tatbik edildiği irdelenmektedir. Bu suretle, Antik felsefede etiğin temel konusu olan iyi'nin, "ilk felefe" olarak *physis*'ten, "ilk felsefe" olarak fenomenolojiye değin, felsefi yolculuğunu takip etmektedir. Bu hususta, en başat kaynak olarak Emrullah Kılıç tarafından kaleme alınan *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu*<sup>13</sup> adlı doktora tezi bizim için yol gösterici olmuştur. Bu tezde, kadim dönemden moderne kadar, iyi'nin, İlkçağ ve Ortaçağ'daki varlık-bilgi-değer

<sup>10</sup> Özkan Gözel, "Levinas", *Levinas: Fikir Mimarları* – 29 (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

<sup>11</sup> Onur Kartal, "Fenomenolojiden Politikaya 20. Yüzyılda Başkalık Sorunu", (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2015).

<sup>12</sup> Muhammet İkbal Bakır, "L'Absolu et l'Etre chez Hegel et Levinas", (Doktora tezi, Galatasaray Üniversitesi, 2017).

<sup>13</sup> Emrullah Kılıç, "Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu", (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).

sürekliliğinde teşekkül ettiği görülürken, modern döneme gelindiğinde bu sürekliliğin ortadan kaybolarak bireyin ‘şahsi iyi’sine’ evrilişi incelenmektedir. Bu perspektif, bizim de tezimizin ilk bölümünde, bu değişmeyi arka plan yapacak zemini sağlamıştır. Buna ilaveten, ahlakın metafizik, epistemolojik ve etik temelleri üzerinde durarak, tarihsel gelişimini ve felsefi bağlamlardaki dönüşümünü inceleyen Prof. Dr. Mehmet Günenç’in kaleme aldığı *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü*<sup>14</sup> adlı eseri, tezimizin metafizik varlık modellerinden yola çıkılarak tahlil edilen metafiziksel iyi’nin, metafiziksizleşmesinin geri planını verirken en temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

Netice olarak, söz konusu arka plan ve kaynaklarla yöneldiğimiz bu çalışmada, Levinas’ın ontoloji ve etik ilişkisini nasıl kurduğu, önceki ilişkilendirme tarzları da dikkate alınarak incelenmektedir. Böylece, *physis*, metafizik, epistemoloji, fenomenoloji gibi disiplinlerde etik nasıl bulunursa bulunsun, Levinas’ın, bunları, topyekûn ontolojinin birer uzantısı olarak değerlendirip; etiğin, tüm bunların ötesinde, başkasıyla ilişkide tezahür edeceği metafizik bir imkânın peşinden gittiğine dair hipotezimizi araştırıp bir kanaate varmak hedeflenmiştir.

---

<sup>14</sup> Mehmet Günenç, *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. BÖLÜM: ARKA PLAN: ETİĞİN FELSEFİ YOLCULUĞU

Felsefenin, aklî bir disiplin olması ötesinde, neliğini soruşturduğumuzda, yaygın görüş olarak, varolanların, varlığı, nedeni ve anlamı üzerinden varlığın genel durumuna yönelik düşünmek ve araştırmak olduğu cevabıyla karşılaşırız. Bu bir bakıma, felsefenin başlıca olarak varlık konusunu gündemine almış olduğu anlamına gelir. Nitekim varlık felsefesi yahut günümüzdeki yaygın kullanımı olan ontolojinin, “ilk felsefe” olarak karşılandığı da görülmektedir.

Etik ise, felsefe tarihinin başlangıcından itibaren, varoluş ve bilgi gibi temel meselelerin yanında, çoğu zaman ikincil bir statüde yer almıştır. Antik Yunan düşüncesinde doğayı ve varlığı anlamlandırmaya yönelik çabalar, etik soruların önüne geçmiş ve metafizik, felsefenin merkezi bir disiplini olarak ortaya çıkmıştır. Aristoteles’in “ilk felsefe” olarak adlandırdığı metafizik, varlık ve öz kavramlarını ele alırken, etik çoğunlukla bu ontolojik ve epistemolojik zemine dayanarak şekillenmiştir. Platon ve Aristoteles gibi büyük sistem filozofları, etiği, insanın erdemli bir yaşam sürmesine yönelik bir rehber olarak ele almış, fakat bu çabalar, varlık ve bilginin doğası üzerine yapılan tartışmaların gölgesinde kalmıştır.

Modern döneme gelindiğinde, etik, özellikle epistemolojik soruların ve bilginin temellendirilmesi gibi konuların baskın olduğu bir zeminde şekillenmiştir. Ancak çağdaş felsefede, özellikle fenomenolojinin yükselişiyle birlikte, etik yeniden merkezi bir yer edinmeye başlamıştır. Bu süreçte, Husserl ve Heidegger gibi düşünürlerin ontolojiye verdiği ağırlık, Levinas’ı ontoloji ile etik arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Levinas, Batı felsefesinin ontolojiye verdiği önceliği eleştirerek, etiği “ilk felsefe” olarak konumlandırma çabasına girmiş ve böylece felsefi geleneğin etikle olan bağına radikal bir şekilde tartışmaya açmıştır.

Çalışmamız, birinci bölüm itibarıyla, “ilk felsefe” olarak kabul gören *physis*, metafizik, epistemoloji ve fenomenoloji disiplinlerinin ele alınma tarzını inceleyecektir. Ardından, bu disiplinlerdeki yaklaşımlara bağlı olarak, etiğin nasıl ele alındığı konu edinilecek.

#### 1.1. “İlk Felsefe” Olarak *Physis*

İlk olarak, Greklerden alınarak başlatılan felsefe, tarihsel olarak bazı dönemlere ayrılır. Bu dönemlere baktığımızda, cereyan eden birtakım olayların etkisiyle de felsefenin ele alınış

yol ve yönteminde belirgin farklılıklar ortaya çıkmıştır. Pre-Sokratik dediğimiz felsefe bu dönemlendirmelerden birisidir. Sokrates öncesi filozoflardan müteşekkil Pre-Sokratikler, felsefenin en temel konusu olan “varlık” ya da “varolan”ın neliği hakkında, görünen dünya üzerinden güçlü çıkarımlar yapmış filozoflardır. Onlar, fiziksel doğa hakkında yaptıkları felsefi çıkarımlar bakımından doğa filozofları olarak da bilinirler. Buna göre, değişimin bitime uğramadığı bu görüngüler dünyasında, mutlak kalıcılığa sahip ve tüm olguların esas kaynağı olan bir “asıl varlık” bulmakla ilgilenmişlerdir.<sup>15</sup> Bu husus, Pre-Sokratik filozofların, *physis* yani doğa üzerinden bir “ilk felsefe” kurgusu ortaya attıklarına işaret etmektedir.

“İlk felsefe” olarak *physis* kurgusunca, söz konusu filozoflar, Yunan geleneğinde, doğa ve kozmos hakkında var olan mitolojik anlatıların yerini rasyonel söylemlere bırakma girişiminde bulunarak, sistematik bir yol çizmişlerdir. Buna göre onlar, gözle görünen tikel varlıklardan pek çok değişimin vuku bulduğu bu karışık evrenin gerisinde, akla yatkın, daimî ve kalıcı olan madde fikrinden yola çıkıp gerçekliğin var olduğuna kani olmuşlardır. Söz gelimi Thales<sup>16</sup>, bu yolun ilk öncüsü olup, titiz bir gözlemlerle bütün varlıkların kaynağını tek bir maddeye bağlamış ve buna “su” demiştir. Bu sayede, sonraki filozoflar, gözlem ve akla dayalı şekilde gelişen, varlığın bütününe ilişkin düşünce üretiminde, Thales’in açtığı kapıdan cesaret bularak kendi yanıtlarını inşa etmekten çekinmemişlerdir.<sup>17</sup>

Bu minvalde Thales’in ardılları olan, Anaksimandros<sup>18</sup> ve Anaksimenes<sup>19</sup> de fizik âlemindeki gözlemlerine dayanarak tüm bu oluş, bozuluş ve değişimi durmaksızın barındıran doğa hakkında, “her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz”<sup>20</sup> (*arkhē*) fikri öne sürerek, evren tasarımlarını ortaya koymuşlardır. Şu hâlde *arkhē*, var olan her şeyin ondan meydana geldiği şey olarak, bize hakikatte neyin var olduğunu söyleyebilecek olan kavramdır. Bu bağlamda, söz konusu filozoflar, doğadaki görünümün ve oluşumun başlatıcısı olarak, tek bir esastan bahsetmişler ve bu yönleriyle tekçi (*monist*) olarak da bilinmektedirler.<sup>21</sup>

“Milet Okulu” adı altında da karşılaştığımız bu düşünürlerin, felsefeyle tüm otoritelerden bağımsız şekilde, rasyonel bir cihetten ilgilenmeleri ve varlığı maddesel nedene indirgemeleri<sup>22</sup> onları doğa filozofu ya da “Fizikçiler” yaparken, ilk bilim insanı olarak

<sup>15</sup> Alwin Diemer, “Ontoloji”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), 93.

<sup>16</sup> Tarihte bilinen ilk eski Yunanlı filozof.

<sup>17</sup> Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, trc. Kevser Kıvanç Karataş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 124-125.

<sup>18</sup> *Apeiron* kavramını ortaya atarak, her şeyin ilk başlangıcı olarak (*arkhē*) sunan maddeci filozof.

<sup>19</sup> Her şeyin kendisinden meydana geldiği ilk maddenin hava olduğunu söyleyen maddeci filozof.

<sup>20</sup> Cevizci, “Arkhe”, *Felsefe Sözlüğü*, s.77.

<sup>21</sup> H. Ömer Özden, Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2020), 42.

<sup>22</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 32.

görölmelerini de sağlamıştır. Buradan yola çıktığımızdaysa, Sokrates öncesi doğa filozoflarının, görünüş âlemini oluşturan bir ilk prensip arayışı içinde oldukları görölmektedir. Böylece, bahsi geçen filozofların her birinin farklı çıkarımları da olsa, “ilk felsefe”yi yahut metafizik düşünceyi natüralist bir tavrıla, *physis* (doğa) üzerinden kavradıkları sonucu göze çarpmaktadır.

Güney İtalya’nın Elea kentinde kurulmuş olan Elea Okulu’na gelindiğinde ise, bu okulun düşünürlerinin, felsefeyi adeta salt varlık problemine göre kurguladıkları dikkat çeker. Dahası, Milet Okulu filozoflarında görölen, varlığın aslını fizik âlemindeki bir madde üzerinden belirleme yaklaşımı -Anaksimandros hariç- burada devam etmez. İlk olarak, Parmenides’in başı çektiği, Zenon ve Ksenophanes’in de içinde bulunduğu bu okulun düşünürleri, felsefi problemleri ele alış biçimleriyle “rasyonalist felsefenin ilk sistematik temsilcileri” olarak bilinmektedirler.<sup>23</sup> Bu bağlamda, onların doğa hususunda Milet filozoflarından ayrılan en baskın yönü, fiziki âlemi baz almaksızın, aklı çıkarımlar doğrultusunda görünüş-gerçeklik ayrımı yaparak, varlığa dair rasyonalist tavrın hâkim olduğu yeni bir felsefi yönelimi temsil etmeleridir.

Bu bağlamda Parmenides’e baktığımızda, “varlık vardır ve var olmayan var değildir” iddiasıyla öne çıkan ve hakikat çatısını bu ifade üzerine kuran bir felsefeyle karşılaşırız.<sup>24</sup> Parmenides, duyu ile akıl arasında keskin bir ayrıma giderek, gerçekliğin akıl ile kavranılabileceğinden hareketle; Varlık’ı, görönen yahut algılanan ve değışen çokluklar dünyasında; değışmeyen, ezeli-ebedi, bölünmez, parçalanmaz ve oluş’a gelmez bir sabite olarak tasavvur etmiştir.<sup>25</sup> Bu açıdan, felsefeyi metafizik boyuta taşıyan ilk filozof olarak da değerdendirilmektedir.<sup>26</sup>

Metafizik boyuta sahip söz konusu felsefi konseptte, değışime tabi olmayan, tözsel bir varlık düşüncesi geliştirildiği gözlenir. Buna göre, varlık, tam bir hal içinde var olup, değışmeyen, harekete gelmeyen, başı ve sonu olmayan bir muhtevaya sahiptir. Çokluk ise bu birlikten türemiştir.<sup>27</sup> Nitekim duyusal müşahade ve duyularımızı esas alırsak, çok sayıda değışik varlık ile karşı karşıya geliriz. Dolayısıyla bu noktada Parmenides, duyularla önü arkası kestirilemeyen, çelişkilerle dolu bir düşünce sarmalı içine girmek adına, ontolojisinde sırf akla müracaat etmeyi seçer.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Özden, Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 57.

<sup>24</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi- I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 219.

<sup>25</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-I*, 226.

<sup>26</sup> Özden, Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 59.

<sup>27</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 22.

<sup>28</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-I*, 224.

Parmenides ya da genel anlamda Elea Okulu düşüncesi, İlkçağ felsefesinde büyük bir etki payına sahip olmuştur. Bundan sonra felsefe, Elea Okulu'nun görüşlerini tümünden reddeden, onaylayan veyahut orta bir yol benimseyerek (çoğulcu maddeci filozoflar gibi) bazı görüşleri direkt alan bazısını harmanlayarak kabul eden düşünceler dünyasına girmiştir. Parmenides'in kurguladığı bu ontolojik hakikat düşüncesini bilhassa benimsemeyenler, Herakleitos'un öğretisine yakın durmuşlardır. Herakleitos ise oluş fikri ekseninde bir varlık kuramı ortaya koyarak Parmenides'in karşıt kutbunda yer almıştır. Zira Herakleitos, varlık düşüncesinde, değişimi temel alır. Bu düşünce, oluş ve yok oluş diyalektiğine bağlı olarak, fenomenal dünyayı esas almaktadır. Ona göre, doğada her şey devingen bir yapıdadır. Her şey, oluş ve değişim suretinde, bir sürece bağlı gitmektedir. Varlığın özü de söz konusu oluş-değişim düzleminden anlaşılmalıdır.<sup>29</sup> Parmenides ve Herakleitos'un varlık kabulleri açısından, aralarındaki keskin ayrım, İlkçağ Yunan filozoflarını da epey meşgul etmiş, görünüş-gerçeklik, varlık-yokluk gibi dikotomiler etrafında çeşitli yaklaşımlar şekillenmiştir.

Böylece, Sokrates öncesi felsefi dönemde yer alan bu iki okulda, esas olarak, görünen ve görünmeyen dünya üzerindeki varsayımlarla, İlk varlığın ne olabileceğine dair bir sorgulama süreci baş göstermiştir. Thales'ten Parmenides'e, gerek doğa gerekse de doğa-üstü çıkarımlarla asıl ilgi, varlığın özü hakkında bir fikir sunmak olmuştur. Bu da Sokrat öncesi İlkçağ felsefesinde, "ilk felsefe"nin, yani varlığın varlık olarak ele alınmasını ifade eden disiplinin, *physis* olduğunu göstermektedir. Öyleyse söz konusu basamağa bağlı, nasıl bir etik kavrayışın olduğunu anlamak üzere, etiğin *physis* temellerini inceleyebiliriz.

### 1.1.1. Etiğin *Physis* Temelleri

Jon Nuttal, *Ahlak Üzerine Tartışmalar* adlı çalışmasında, tüm bir felsefe tarihindeki işlevini ortaya koyacak şekilde, etiğin ahlaki manada yanlış ve doğru, iyi ve kötü, erdem ve kusur ile yaptıklarımızı ve yaptıklarımızın sonuçlarını değerlendirmek olduğunu söyler.<sup>30</sup> Yani, bir bakıma, tikel eylemlerimiz hakkındaki değerlendirmelerimizi neye göre yapıyor olduğumuz bizi ahlak felsefesi alanına götürür. Bu sahadaki söylemleri sorgulama işi ile en temel ahlak felsefesi problemlerinin neler olduğu tespit edilir.

İngiliz filozof G. Edward Moore ise, ahlak felsefesinin başlıca meselesi olarak, "İyi nedir?" sorusunu sunar ve bu soru, ahlakın kaynağı açısından daha kuşatıcı nitelikte gözükmektedir. Zira yine onun bir problematik olarak ele aldığı şekliyle, "insan davranışındaki

<sup>29</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-I*, 189-190.

<sup>30</sup> Jon Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 15.

iyi veya kötü olan şey nedir?” sorusuna cevap vermeksizin, hangi davranışın iyi hangisinin kötü olduğuna dair bir kanaatimiz olamayacaktır. Bundan ötürü ahlak felsefesi, “iyi” hakkında yaptığımız genel araştırmanın adı olur.<sup>31</sup> Aslında felsefede, mutlağın bilgisini soruşturma faaliyeti, “iyi”ye de yöneliktir. Bu anlamda etiğin temel probleminin zaten “iyi” üzerine kurulu olduğu anlaşılabilir. Felsefe tarihinde çeşitli bağlamlarda “(en yüksek) iyi” (*agathon/summum bonum*), nihai erek olarak karşımıza çıkar ve bu noktada pek çok erdemın var olmasını sağlayan başat sırada yer alır.<sup>32</sup> Bilhassa Antik Yunan’da, varlık düzleminde bir “iyi” tasavvuru geliştirildiğinden, etik konular da bu metafizik mahiyet taşıyan kavrama izafeten tartışılır olmuştur.

Nitekim tanım çerçevesinde salt ahlak kavramı, bir kural değeri taşıdığından, Türkçe’de etik kelimesinin bu disiplin açısından “felsefi metod”a daha yatkın olacağı genel kabul görmektedir.<sup>33</sup> Her ne kadar ahlak ile etik, kökensel olarak anlamları birbirine denk kelimeler olsalar da ahlak dediğimizde, ahlaksal bir yaşamın nasıl olması gerektiği hakkında “normatif” ilkelerle muhatap olurken, etik ile bu ilkelerin felsefi bağlamını soruştururuz.<sup>34</sup>

Peki *physis* mefhumuyla yönlendirilen varlığa dair bir gerçeklik arayışı, bu arayışta olan filozofların etik anlayışına nasıl yansımıştır? Her şeyden önce, etiğin temel soru kalıbı olarak “iyi nedir?”, eksenı *physis* olan felsefede karşılığını, “nasıl yaşamalı” olarak bulmuştur. Bu dönemde, doğaya, kozmos ilkesine dayalı olarak bir öz atfedilmiştir. Dolayısıyla aynı öz doğrultusunda, insan doğasının işleyişi de betimlenebilir. Haliyle, bu işleyiş, insanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği konusunda, yani insan için “iyi” olanı temin edici bir işlev görebilir. Nitekim Sokrates öncesi filozoflar, insan doğasından türeyen bir etik perspektife sahip olmuşlardır. Ahlaki değerler bu bakımdan, varlığın özüne uygun bir doğrultu taşır.

İlk olarak, Miletli filozoflar daha ortaya çıkmadan, Yunan medeniyetinin meşhur şairleri Homeros ve Hesiodos’un eserlerinde, belirgin ahlaki konular cereyan etmiştir.<sup>35</sup> Doğa filozoflarının varlığa yönelik ussal karakterdeki argümanlarında çağın yerleşik mitolojik söylemlerinin etkisi pekâlâ bulunabilir.<sup>36</sup> Bununla birlikte onlar, mitsel gelenekten gelen ahlaki nosyonları çözümlemek yerine, rasyonel perspektifle doğayı anlama ve anlamlandırma yolunu tutmuşlardır. Zira, duyular dünyasını var eden maddenin ne olduğu saptaması yapılarak,

<sup>31</sup> akka Kılıç, “G. Edward Moore’un Ahlak Felsefesi”, *Felsefe Dünyası* 1 (1991): 48.

<sup>32</sup> Mehmet Fatih Elmas, “İyiyle Dönüşmek, İyiye Dönüşmek: Platon’da İyinin Yüksekliği Üzerine Bir İrdeleme”, *Dört Öge Dergisi* 11-21 (2022): 70.

<sup>33</sup> Hümeıra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019) 4.

<sup>34</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2020), 22.

<sup>35</sup> Özgüç Orhan, “Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012): 13.

<sup>36</sup> Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye*, trc. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 208.

üretilen kozmos fikrine binaen ancak, “mikrokozmos” olarak insanın eylemlerine yön verecek çeşitli ahlaki düşünceler muteberlik kazanabilir. Nitekim Pre-Sokratik dönem filozofları da ahlak fenomenine bu doğrultuda yaklaşmışlardır.

Bu minvalde etik, insanın doğasına ve doğanın kendisine uygun bir yaşam sürdürme çabasının bir ifadesi olarak değerlendirilir. *Physis* temelli yaklaşımda, insan doğası ile uyumlu olan davranışlar erdemli kabul edilir, buna karşın doğaya aykırı davranışlar ise ahlaki olarak yanlış görülür. Bu bağlamda, etik, insanın doğayla ve evrenle uyumlu bir şekilde yaşamasını sağlayan rehber ilkeler bütünü olarak ortaya konur.

Etiğin *physis* temelleri de tam bu çerçevede, yani evren ile insan arasında nasıl özsel bir ilişkinin olabileceği üzerine kurulmuştur. Ancak Sokrat öncesi filozoflardan ulaşılmış sistemli bir etik düşünce olmadığı gibi, elimize ulaşan etiğe dair felsefi perspektiflerin de oldukça sınırlı olduğu söylenmelidir.

Bu noktada zikredebileceğimiz filozoflardan ilki Anaksimandros olacaktır. Miletli filozof Anaksimandros’un *apeiron* (sınırsız-şey) dediği metafizik karakterdeki madde fikri, bu sınırsız oluş ve yok oluş döngüsüne hâiz olarak, insan yaşamına ikâz niteliğinde bir düstur biçir. Walter Kranz’ın aktardığına göre, zaman, her nesne ve her varlık için belli bir yaşam ölçüsü ayırmıştır. Fakat her varlık, bu yaşam ölçüsünü *haksızca* aşmaya çalışmaktadır. Ancak oluş-yok oluş döngüsü gereğince, bir varlık çekilip gidecek ve gelene “haksızlığını”, yani hükmetme dileğinin kefareti ödenecektir. Anaksimandros’a göre, bunun arkasında, “ben”in başlı başına var-olma arzusu vardır ve bu arzu, tam da onun sonunu getiren şeydir.<sup>37</sup> Burada Anaksimandros, var-olmayı *adil* bir düzene göre dizayn etmeye çalışarak, bir anlamda etiğe ilişkin bir kanaat getirmektedir.

*Physis* temelli etikte müracaat edebileceğimiz bir diğer filozof, Herakleitos olacaktır. Herakleitos, Milet filozoflarının *arkhē* kavrayışlarına benzer bir sistem takip etmiş görünse de bu tutumu pek benimsememiş ve kozmolojik tasarısını eskinin mistik anlayışına yöneltmiştir.<sup>38</sup> Dahası, o, evren anlayışıyla, insanın yeri ve önemini de anlaşılır kılmaya çalışmıştır.<sup>39</sup> Ona göre insan, onun, evrenin akli olarak belirlediği *Logos*’u anlamaya ne kadar yaklaşır ve ona uygun bir hayat tarzına bağlanırsa, o kadar etik bir yaşantının kapıları açılacaktır.<sup>40</sup> Zira onun için *Logos*, yalnızca evrenin yasası değil, normatif bir özellik de içerdiğinden aynı zamanda insan

<sup>37</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*, trc. Suad Y. Baydır (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 31.

<sup>38</sup> Cornford, *Dinden Felsefeye*, 208.

<sup>39</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, trc. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 21.

<sup>40</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-I*, 207.

ve toplum yasasıdır.<sup>41</sup> Öyleyse, *Logos*, insanın hayattaki yerini doğru okuyabilmesini ve buna göre yaşam pratiğini kurmasını sağlayacak zemindir.

Atomcu filozof olarak da bilinen Demokritos<sup>42</sup>'un etik düşüncesine baktığımızdaysa, onun atomcu fiziğiyle bağlantılı bir ahlaki düşünce kurup kurmadığı tartışılmalı olmakla birlikte, yine de sistematik bir etik fikri ortaya attığı görülmektedir.<sup>43</sup> O, “gönül hoşluğu” anlamına gelen *euthumiê* kavramı üzerinden, insanın hayatını, onun mutluluğunu da temin edecek genel bir “memnuniyet”, “hoşnutluk” içerisinde geçirmesini salık verir.<sup>44</sup> Bir anlamda, antikitedeki en temel etik problemlerinden biri olan “en yüksek iyi”,<sup>45</sup> daha Sokrates’e gelmeden evvel Demokritos’un *euthumiê* anlayışında temellenmiş bulunur.

Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe* adlı eserinde, Demokritos’un etiğinde daha çok popüler-bilimsel yönün ağır bastığına, -onun materyalist felsefesinin de dışında kalacağından- değil dinsel, metafizik bir tarafın bile olmadığını vurgular. Fakat Capelle, elindeki verilere de istinaden, Demokritos’un etiğinin atomcu öğretisiyle de bağlaşıklık kurulamadığını ve mekanik bir yorum içermediğini öne sürer. Buna mukabil, çağdaşı olan Sokrates ile düşünme yolları kesişmese de individüalist gibi gözüken ancak idealist bir nitelik taşıyan bir ahlak görüşü serdettiğini ifade eder.<sup>46</sup> Hatta, onun görüşlerinin, Sokrates, Platon ve Aristoteles’in kimi etik görüşleriyle, doğrudan olmasa da bağlantılar kurabilecek benzerlikleri olduğu ileri sürülebilmektedir.<sup>47</sup> Genellikle atomculuğuyla öne çıkan Demokritos’un *euthumiê* öğretisi noktasında, kendinden sonraki filozofları etkilediğine yönelik veriler, etiğin, Demokritos’ta “ilk felsefe” olabileceğine yönelik bir yargıda bulunmamıza imkân tanımaktadır.

Nitekim Walter Kranz’ın, genel olarak Yunan felsefesindeki *mutlulukçu* tutumu da yansıtan, Demokritos’un fragmanlarından derlediği özdeyişler bu yargımızı güçlendirmektedir:

Mutluluk da ruhundur, mutsuzluk da. Mutluluğun yurdu ne sürülerdir, ne de altın: ruh mutluluksuz varlığın durağıdır. İnsan için en iyisi hayatı olabildiği kadar çok neşeyle ve olabildiği kadar az sıkıntıyla geçirmektir; buysa hazzı ölümlü olmayan şeylerde aramakla olabilir. Her hazzı değil, ahlâkça güzel olana bağlıyı seçmek gerek. Büyük hazlar güzel eserlerin temasından doğarlar. Hazları kendi içinden almaya alışmış olan ruh mutludur (170. 171. 189. 207. 194. 146.).<sup>48</sup>

Öyle ki elimizde, Demokritos’un diğer görüşlerine nazaran, ahlaka dair görüşlerini kapsayan daha fazla fragment olduğu bilinir. Bu fragmanda ise onun değer bakımından ruhla

<sup>41</sup> Tuncay Ceylan, “Platon Ontolojisinde Metafizik İkicilik ve Bunu Hazırlayan Felsefi Ortam”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3-22 (2018): 1514.

<sup>42</sup> Yunanlı maddeci filozof. Atomculuk’un kurucusu.

<sup>43</sup> Necati Murad Omay, “Demokritos’un Euthumiê Anlayışı”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 19 (2023): 156.

<sup>44</sup> Omay, “Demokritos’un Euthumiê Anlayışı”, 157.

<sup>45</sup> Harald Delius, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, 314.

<sup>46</sup> Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, trc. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 146.

<sup>47</sup> Omay, “Demokritos’un Euthumiê Anlayışı”, 155.

<sup>48</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*, 173-174.

beden arasında ayırım yaptığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onda, “hoşnutluk” ilkesi gereğince ruhu bedene göre daha değerli bulduğu bir düşünce biçimi baskındır. Buna göre, Demokritos’ta insan için en yüksek iyi, onun “yürek ferahlığı”, “ruh huzuru” olarak belirlediği *euthumiê* öğretisine dayanmaktadır. Nitekim o, ahlaki görüşlerini, ruhun eğitimi ve ruhun erdemleri üzerinde toplamıştır.<sup>49</sup>

Bu ahlaki tutumaysa en yoğunluklu olarak rastladığımız filozof Sokrates’tir. Ancak görülüyor ki ruhun erdemliliğini önceleyerek insana nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini ilk öğütleyen filozof Demokritos olmuştur. Bu pasaj da onun varlık felsefesini teşkil eden atom kuramına göre şekillenmiş bir ahlaki düşünceyi yansıtmamaktadır. Dolayısıyla Demokritos’un, felsefesini, söz konusu ahlaki fikrini mi yoksa atomculuk düşüncesini mi esas aldığı bir noktadan başlattığı sorusu netlik kazanmamaktadır. Fakat Sokrates’ten önce “ilk felsefe” olarak etiğe yönelik ilk atılımın Demokritos’tan geldiği görünmektedir.

Neticede etiğin, *physis* temellerini eşelediğimizde, filozofların, etiği, varlık yaklaşımlarıyla örtüştürdükleri genel bir tutum söz konusudur. Genel olarak *physis*, ontolojik boyutta, doğayı ve doğanın içsel düzenini tesis etmek üzere geliştirilirken, etik de aynı prensibe uygun olarak sunulmuştur. Bu bakımdan etik, kozmos’un bir uzantısı olarak görülmektedir. Dolayısıyla evren için, belli bir düzen ve işleyiş kazandırmak üzere kurulan varlık modelleri, insanın ahlaki yaşamını da belli bir düzene sokacak yapı arz etmektedir.

Sonuç olarak, Batı felsefe geleneğinde, “Birinci felsefe” olarak da karşımıza çıkan, varlığa ilişkin kurgusal tanım sistemlerini ihtiva eden ilk ontolojik tasavvurlar, Pre-Sokratik dönemde gün yüzüne çıkmış görünmektedir. Nitekim Pre-Sokratik filozoflarca, “ilk felsefenin” *physis* yani doğa, fiziki evrene göre dizayn edilmiş varlık yorumları, bu yorumlar noktasında etik bir perspektif kurgulamalarını beraberinde getirmiştir. Ancak esas ilgilenilen soru, ‘varolan nedir?’ olduğundan, genel felsefi düşüncenin bu soru odağında geliştiğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda, maddi âlemin ardında aradıkları temel ilke, “ilk felsefe” olarak *physis* üzerine bina ettikleri görüşlerini ontolojik kılmaktadır.

## 1.2. “İlk Felsefe” Olarak Metafizik

Felsefe tarihinde metafiziğin ne olduğu hakkında karşımızda birçok cevap belirir. En kapsayıcı cevabın hangisi olduğunu ayırt etmek çoğu zaman pek kolay değildir. Zira her filozof, kendi dönemindeki baskın felsefi geleneğe ve kendi iddiasına uygun olarak, metafiziğe dair bir yanıt geliştirmiştir. Fakat klasik anlayıştan müşterek bir tanıma gidersek, metafiziğin ilk olarak,

<sup>49</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-I*, 336-337.

varolanların gerçek doğasını belirlemek, varolanların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymak olan felsefenin en temel disiplini olduğunu<sup>50</sup> söyleyebiliriz. Buna göre, metafizik, var olması bakımından varlığı konu edinen felsefi disiplin olarak karşılanan bir terimdir.

Nermi Uygur, metafiziğin en genel anlamda, “evreni tümüyle bilmek” olduğunu belirtir. Bu tipik tanım meydana getiren her üç sözün ayrı bir önemi olacağı kesindir. İlk, metafizik, bu tanım uyarınca, “evren”le uğraşır; evren metafiziğin konusudur ve metafiziğin yaptığı, evrenin “tümü”ne yönelmektir. Ardından da evreni, hiç ama hiçbir yanını eksik bırakmaksızın bütünüyle, çepeçevre “bilmek” çeşidinden işlemektir.<sup>51</sup>

Metafizik, Uygur’un da izhar ettiği bu tanım gereğince, bir çeşit “köke-inme”ye de işaret eder. Bir şeyi tastamam bilmek, onu kökünden itibaren gerçekleştirecek bir hadisedir. Uygur, şu iktibasta bir şeyin köküne inmenin metafizik ile olan ilişkisine açıklık getirir:

Bir şeyin kendine özgü bir açıdan derinine, köküne inmek metafizik yapmaktır. Metafiziğe göre, köke-inmek ise, bir şeyi tek başına değil, bütünüde, bütünüyle incelemeye bağlıdır. Bir şey, ancak tümüyle evren ya da varlığın özü kavrandığında kökten bilinebilir.<sup>52</sup>

Bir kere daha yinelerseniz, metafizik disiplini, klasik tanımca, varlığın/varolanların mesnedini, temelini araştırmaktadır. Bir nevi, “kendisi görünmeyen ama görünen âlemi belirleyen ilkeyi (veya ilkeleri)” irdeleyerek, bakışını perde arkasında neyin olduğuna çevirmektedir. Varolanları tümleyen temeli araştıran metafizik, varlığı da bu *tümlükte* kavramaya çalışır. Nitekim hem antik hem de klasik düşüncede, felsefenin olmazsa olmaz bir branşı olarak konumlanmıştır. Çünkü düşünümün hareket noktasını teşkil etmiş, diğer felsefe disiplinlerine merkez üs olarak kalkış yeri temin etmiştir.<sup>53</sup>

Ancak bir kavram olarak metafiziğin nasıl ortaya çıktığına baktığımızdaysa, Aristoteles’in eserlerinin editörü olarak ün salmış Rodoslu Andronikos’un, onun kitaplarını *Fizik* eserlerinin akabinde yerleştirdiği tasnifleme sonucu, zuhur etmiş bir terim olduğunu görürüz.<sup>54</sup>

Yukarıdaki bölümde, varlığın *arkhē* düşüncesi üzerinden incelendiğine, öte yandan, görünüş-gerçeklik ikiliğinde ilk metafizik bağlamlara işaret eden yaklaşımların ortaya konulduğuna ve bu suretle varlık hakkında ilk adımların atıldığına tanık olduk. Burada ise, Sokrates sonrası filozofların, varlığı artık tamamen metafizik düzlemde kurguladıkları “ilk felsefe” kavrayışlarını ele alacağız. Ancak öncesinde bir parantez açıp, insan-merkezli bir

<sup>50</sup> Cevizci, “Metafizik”, *Felsefe Sözlüğü* içinde, 591.

<sup>51</sup> Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 92.

<sup>52</sup> Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 96.

<sup>53</sup> Özkan Gözel, *Kendi İçine Düşmek*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 80.

<sup>54</sup> Enis Doko, *Metafiziğin Temelleri* (İstanbul: Alfa Basım Yayınları, 2021), 17.

felsefeye ve bu merkeze göre onun etik yaşamına odaklanan Sokrates'e yer vereceğiz. Bu doğrultuda, yine böyle bir felsefi nosyona sahip Sofistlerden bahsedip, böylece varlığın ve etiğin metafiziksel hakikatinin sistemleştirilmiş olduğu düşünce dünyasının çerçevesini çizebileceğiz.

Sokrates ile birlikte metafizik temelli varlık tasavvurları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, “ilk felsefe” olarak metafizik, başat disiplin olmuştur. Burada, varlığın gerçek doğası hakkında, idealist bir tavra bağlı kalınarak geliştirilen ilk sistemli metafizik kuramlar karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta, Sokrates'in, “ilk felsefe” olarak *physis*'in baş tacı edildiği natüralist geleneğin karşısında yer alarak, idealist bir felsefeye dönüş hareketini başlatan ilk filozof olduğunu söyleyebiliriz. Sokrates, şeylerin fiziksel doğasının bilinemeyeceğini ve dünyanın yapısına ilişkin bir hakikat ileri sürülemeyeceğini savunur. Ona göre, hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz tek şey kendimizdir. Ancak kendi içsel dünyamız bilgi nesnesi olabilir. Sokrates bilgi konusunda, doğalcı anlayışa karşı durarak dış değil, iç âlemimizi sorgulamamız gerektiğini söyleyen felsefi bakışın öncü filozofudur.

Bununla birlikte, onun felsefe tarihinde en bilinen hususiyeti, bir ahlak filozofu olmasıdır. O, iç dünyamızdan aldığımız referanslarla erdemlerin<sup>55</sup> bilgisine hâiz olabileceğimize inanır. Bir bakıma, Sokrates'le birlikte, “yaşam/doğa nasıldır?” sorusu, “insan nasıl yaşamalıdır?”a evrilmiş bulunmaktadır.<sup>56</sup> Zira Sokrates, felsefesini insanı araştırmaya adanmış için, kendisinden önce gelen filozofların, doğanın özünü kavramaya çalışan arayış ve yöntemlerinin gereken malzemeyi ihtiva etmeyeceğini çıkarsamıştır.<sup>57</sup>

Sokrates için asıl olan, erdemlerin bilgisidir.<sup>58</sup> Çünkü ona göre, erdemler hakkında ulaştığımız tanımlar, değişmez, ezeli-ebedi bir nitelik taşımaktadır. Sokrates'in kesinliğinden şüphe götürmez bir yapıda erdem fikrini kurgulamasının ardında, dönemin mevcut atmosferi de etkili olmuştur. Zira onun, çeşitli etik kavramlar için tanımlar öne çıkarmasının arkasında, yaşadığı dönemde ortaya çıkan ve ahlaki yozlaşmaya zemin hazırlayan Sofistler bulunmaktadır. Fakat onların bu yozlaşmaya nasıl ortam hazırladıklarını anlamak için, önce genel felsefi tutumlarına değinmek gerekecektir.

Sofistler, “bilgelik” ve “güzel söz söyleme”yi öğreten, Antik Yunanlı filozoflar topluluğudur. Sofistler, ne görünenin ardındaki maddeye ilişkin bir tasavvur girişiminde

---

<sup>55</sup> Erdem (*arete*): “Ahlaki bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimi, iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma durumu. İnsan varlığına en zengin, en gerekli ve dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin toplamı.” (Cevizci, 1999: 310-311).

<sup>56</sup> Mehmet Günenç, *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 81.

<sup>57</sup> Günenç, *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü*, 82.

<sup>58</sup> Bu erdemler; bilgelik, adaletlilik, yiğitlik, ölçülülük ve iyilik'tir.

bulunmuşlardır ne de neyin gerçekten ‘var olduğu’ meselesi üzerine, metafiziğe dayalı bir düşünce biçimi geliştirmişlerdir. Onlar için varlığın bilgisi, ancak duyum temelinde ortaya çıkar. Bir anlamda, insanın duyumuna konu olan şeyin gerçekliğinden bahsedilebilir.

Bu bağlamda, varlık, objektif ve genelgeçer bir nazardan değil, ihsas yoluyla hakikatin ilkesi kabul edilir. Bilgi de rasyonel zeminden kopararak özünde temellendirilir ve nesnellikten bağımsız şekilde ele alınır ve yalnızca ampirik boyuta matuf olur.<sup>59</sup> Yine bununla beraber Sofistler, Herakleitos ve Parmenides’ten beri süregelen duyusal ile ussal bilgi ayrımına cephe alarak ya da nispeten Herakleitosçu bir tutumla, gerçekliği salt görünümlere, fenomenlere indirgemişlerdir. Varlık bu anlamda, ötesinde bir hakikatinin olup olmadığı soruşturması gerekmeksizin bize *görünenden* ibarettir.<sup>60</sup>

Fakat yine de Sofistlere gelene kadar felsefe tarihinde ana problem olarak ‘varlığın neliği’ hâkim konu olmayı sürdürür. Ancak en bilinen Sofistlerden Protagoras’ın, genel olarak bütün Sofist düşüncenin karakteristiğini de izhar ettiği, “İnsan, her şeyin ölçüsüdür”<sup>61</sup> ifadesi, hüküm süren felsefi meseleleri adeta saf dışı bırakmış bulunur. Sofistlere göre, o güne kadar Yunan düşünce mirasının öncüleri olarak kabul edilen doğa filozoflarının bir ilk ilke bulma çabası bu bakımdan beyhudedir. Sofistlerin, felsefenin merkezine yerleştirdikleri “ölçü-insan” anlayışı, mutlak bir prensibe ulaşmayı amaçlayan felsefi yaklaşıma bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir. Çünkü Sofistler, akla güvenmeyen, duyuların ötesinde bir gerçekliğe ulaşmayı imkânsız gören, fenomenlerin ötesinde bir varlık alanını kabul etmeyen ve yalnızca algılarımız aracılığıyla doğa hakkında çıkarımlarda bulunmayı tavsiye eden bir pozisyon benimsemişlerdir.<sup>62</sup> Onlara göre, varlığın ya da varolanların mutlak ve ideal bir hakikatinin olup olmadığını bilmek, rasyonel açıdan imkânsızdır.

Bu bağlamda, varlık, bilgi ve değer üzerine düşünceler de tamamen insana hasredilen yeni bir felsefi perspektifi doğurur. Buna göre, bu sorgulamalar, her insanın kendine göre verdiği cevapla gerçeklik kazanır. Dahası, bu gerçeklik tek tek her ferdin kendi duyumuna matuftur. Bu nedenle, evrensel bir doğrunun izini sürme çabası, bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak algıları temel alan ve böylece nesnel bilginin olanaksızlığını savunan bir duruma dönüşmüştür.

Böyle bir varlık-bilgi anlayışı ekseninde, etik problemler noktasında da benimsedikleri felsefi pozisyonlardan bir yaklaşım sergilemeleri, Sofistleri Sokrates’le karşı karşıya getiren

<sup>59</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 33.

<sup>60</sup> Çiğdem Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 4-12 (2017): 194.

<sup>61</sup> Bkz. *Theaitetos* diyalogu.

<sup>62</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 34.

birincil nedendir. Sofistler, varlık ve bilgi alanlarına, “ölçü-insan” prensibince, göreceli bir anlayışı temel alarak yaklaşmışlardır. Onların, insanı ölçüt kılan (*homo mensura*) felsefe tarzları, etik mefhumlar söz konusu olduğunda da belirleyicidir.<sup>63</sup> Söz konusu ölçütle, felsefi meseleleri, rölativist bir tavırla, tikel doğruluk prensibine dayandıran Sofistler, akla dayalı bir analiz ile varlığın hakiki tözünü arama girişimini önemsiz bulmuş, bu anlamda metafiziksel boyutta kurgulanan felsefi kabulleri işlevsiz görmüşlerdir.

Nitekim Sofist dediğimiz, para karşılığı politik çıkarlarını korumayı isteyen varlıklı öğrencileri, bu anlamda yetiştirmeyi üstlenen kişidir.<sup>64</sup> Yani, onların düşüncelerinin odak noktası zaten insandır. Sofistler, böyle bir görev güzergâhında, siyaset meydanlarında bulunan kişiye ancak çıkar ve saygınlık kazandırmayı sağlamak üzere ahlaka başvurmışlardır. Erdemlerin de meclislerde, çıkara hizmet edecek kadar işlerliği olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bilhassa Sokrates için bu tutum, her ne kadar sorunlu ve tehlikeli olarak değerlendirilse de Sofistlerin felsefi sorgulamaları rölativist bir tavırla etik alana doğrultulmuştur. Daha pragmatik ve göreceli bir perspektifle, etik ve bilgi teorilerini belirlemişlerdir. Bu da Sofistlerin ilksel manada felsefi soru ve incelemelerinin ahlaki konularda yoğunlaştığını göstermektedir. Her ne kadar Sofistler, “ilk felsefe” olarak metafiziksel alana tekabül edecek bir felsefi yaklaşımı benimsemeseler de birincil düzeyde felsefeyi rölativist bir dilden etik mevzular üzerine konumlandırmışlardır. Bu da bizi, Sofistlerde “ilk felsefe”nin etik olduğu sonucuna vardırmaktadır.

Sokrates’e geri döndüğümüzdeyse, onun, Sofistlerin erdem konusundaki sakıncalı duruşlarının karşısında yer alan bir etik pozisyon çizdiğini belirtmekle başlayabiliriz. Bu noktada, Sofistler gibi Sokrates’in de etiği “ilk felsefe” haline getirdiği yorumunu yapabiliriz. Sokrates, bilgi ile erdemi özdeş tutar ve tüm insanlık için geçerlilik ifade eden erdemlerin tümel bilgisine varılabileceğini öne sürer.<sup>65</sup> Ona göre, bilgi, insanda doğuştan vardır ve *hatırlanmaya* uğraşılırsa eğer, erdemin bilgisi de öğrenilebilir. Tabii insanda, bilginin doğuştan var olması, önceki bir hayatta bu bilginin kazanılmış olduğunu ifade etmektedir. Bu da Sokrates’in, ruhu, metafiziksel bir cihetle, beden ortadan kalktığı anda bile, bilgiyi öncesiz kendinde muhafaza eden bir töz olarak tasavvur ettiğine işaret eder.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 23.

<sup>64</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II: Sofistlerden Platon’a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 19.

<sup>65</sup> Uğur Köksal Odabaş, “Eudaimonia’nın Sokratik Görünümü: Erdem Bilgidir ve Hiç Kimse Bilerek Kötülük Yapmaz”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23-1 (2019): 98.

<sup>66</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II*, 307.

Bu şekilde bir töz tasavvurunca, erdemler hususunda kesin tanımlar bulunacağını düşünen Sokrates, böylece Sofistlerin yapmaya çalıştığı gibi, ahlaki yaşamı öznelliğin tekeline bırakmanın önünü almaya çalışır. Aristoteles de *Metafizik*'inde bu konu hakkında, “Genel olarak doğa ile değil de etiğe ilişkin meselelerle haşır neşir olan Sokrates, ilkin tümel olanı aramış ve dikkatini tanımlar hakkında akıl yürütmeye yöneltmiştir”<sup>67</sup> demiştir.

Sofistler, durmadan değişen bir âlemde, değişmeden kalabilecek bir hakikat düşüncesine yanaşmamaktadırlar. Bu nedenle, tüm insanlık için genel-geçerlilik arz edebilecek evrensel ahlaki değerlerin varlığı da Sofistler açısından kabul edilebilir değildir. Bu da Sokrates ile Sofistlerin taban tabana zıtlastıkları noktadır. Zira onun da felsefesinin ana ekseninde insan vardır. Fakat o, merkezi insan olan felsefesinde, Sofistlerde görüldüğü üzere, devlet ve yasa karşısında mevcut menfaatleri muhafaza etmeye yardımcı olacak kadar, en kestirmeden bilgi ve erdemi elde etme yollarını göstermeye çalışmak gibi bir işle uğraşmaz. Asli amacı, insanın tözü kabul ettiği *ruhu* bedene önceleyerek, onun varoluşu açısından nihai yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak düşünce zeminini kurmaktır. Bu tözü, bir düzen ilkesine bağlı kalınarak anlaşılmasını istemekte, Sofistlerde gördüğü kaosçu bir bakış açısını imâ eden söylemlerini devre dışı bırakmaya çalışmaktadır.

Bu suretle, Sokrates, erdemlerin insanın doğasında bulunduğunu söyler. Onun erdemlerin bilinebileceğini savunmasının ardında, bir erek yatmaktadır. Bu ereğin adı, mutluluktur (*eudamonia*).<sup>68</sup> Mutluluğun kaynağı ise bilgidir. Bilgi ve erdem bir ve aynı şey demekse, o halde, onun ünlü aforizmasıyla, “Erdemsizlik, bilgisizliktir.”<sup>69</sup> Yani insan, kendini, özünü tanıdığında ve bu doğaya içkin erdemleri bilmeye çalışıp ona göre *eylediğinde* hata yapmaktan kaçınmış ve mutluluğu yakalamış olur. Bu ayrıca, Sokratesçi ahlakın temel taşlarından da biridir. Buna göre, insanlar, doğaları gereği iyiyi arzu ederler ve bu doğa gereği iyinin bilgisini bulmaya çalışırlar. Bundan dolayı kötü bir şey yapmak, esasen iyiyi bilmemenin bir neticesidir.<sup>70</sup>

Bu bağlamda, Sokrates'i, filozof yönü itibarıyla öne çıkaran en bariz hususiyet, onun, iyi ve doğrunun ne olduğuna dair sonsuz ve değişmez bir “mutlak standart” olduğu görüşü, evrenin tamamen söz konusu “standart”a erişmek üzere ilerleyen bir dinamik yapısının olduğu ve insanın da bu standardı bulması için ilk önce “kendini tanıması” gerektiği düşüncesidir.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 987a, 29; Aristoteles, *Metafizik*, trc. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 39.

<sup>68</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II*, 128.

<sup>69</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II*, 129.

<sup>70</sup> Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, trc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010), 133-134.

<sup>71</sup> Peter Watson, *Fikirler Tarihi- Ateşten Freud'a*, trc. Kemal Atakay v. dğr. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014) 196.

Söz konusu, “mutlak standart”ı elde etmek içinse Sokrates, kendine özgü bir metot geliştirir. Bu, onun, Sokratik diyalog olarak da bilinen ve karşılıklı konuşmaya dayanan *diyalektik* yöntemidir. Bu yöntem, karşılıklı soru-cevap eşliğinde gerçekleşen tartışmaya dayandırılır. Bu tartışma esnasında, önce küçümseyici bir üslup takınarak (*eironeia*) karşısındakini sıkıştıran Sokrates, daha sonrasında *maieutike*<sup>72</sup> usulüyle sorular sormayı devam ettirerek, gerçek cevabı adeta doğurtur, karşısındakinde doğru bilginin ortaya çıkmasını sağlar.<sup>73</sup> Bu yöntem aracılığıyla, kavramların kesin tanımları elde edilir ki Sokrates’in amaçladığı da budur. Bu sayede erdemlerin bilgisine de tümevarımsal bilgi metodu, *diyalektik* ile ulaşılabilir.<sup>74</sup> Onun zaten bilgi kuramının esasını da kimsenin bile isteye hata yapmayacağı, yapıyorsa bunun ahlaki zafiyet değil, bilgisizlik kaynaklı olduğu savı oluşturmaktadır.<sup>75</sup>

Sokrates, insanın kendini tanıması gerektiğini söyler. Fakat insanın kendini tanıması, ancak mutlak surette nesnel ve evrensel değerler varsa gerçekleşebilir. Dolayısıyla insan ruhunda bulunan özlerin kavranabilir bir duruma gelmesi için, karşılıklı sorgulamalar önem arz etmektedir. Böylece evrensel ahlaki ilkelere ulaşmayı sağlayacak uygun bilgi ortamı oluşturulmuş olacaktır.

Nitekim böylece erdemler, bilgi nesnesi olur ve onlara katiyet kazandırabiliriz. Sokrates, etikle ilgili toplumda yaşanan kargaşayı bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bunun çözümünü ise, erdemlere düşüncede kavramsal tanımlar tayin etmekte bulur. Dolayısıyla Sokrates’in erdem fikrinin, bir bakıma topluma kalıcı bir nizam verecek mahiyette olduğu anlaşılmaktadır.<sup>76</sup> Bu bağlamda, Sokrates’in, asli felsefi uğraşısının etik olduğu, başka bir deyişle, onda “ilk felsefe”nin etik olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sokrates, idealist bir erdem anlayışı ortaya koymuştur. Öğrencisi Platon’a gelirse; o, hemen hemen bütün felsefesini idealist bir zeminde tahkim ederken, bu felsefeyi metafizik-ontolojik bir temele yaymıştır. Yukarıda yer verdiğimiz tanım gereğince, metafizik, varolanların anlamını, yapısını ve ilkelerini açıklayan bir disiplindir. İşte Platon, bütün felsefi dizgesini bu disiplin zemininde kurgulamış bir filozoftur. Onun varlık teorisi, bu teorinin uzantıları olan bilgi, değer, estetik ve politik kuramlarını belirler.

Her şeyden önce, Platon’un felsefi sistemini anlamak, İlkçağ doğa filozoflarından itibaren Sokrates’e kadar gelen düşünce tarihini, incelikleri ve derinlikleriyle teşrih etmeyi

---

<sup>72</sup> Doğurtma sanatı.

<sup>73</sup> Afşar Timuçin, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2010), 184.

<sup>74</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II*, 121.

<sup>75</sup> Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi*, trc. Hakkı Hünler- Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 29.

<sup>76</sup> Fatih Özkan, “Sokrates’in Entelektüalist Ahlâkı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2013): 42.

gerektirir. Zaten Platon, dâhiyane felsefî dizgesini yapılandırırken, kendine kadar ulaşan düşünüm birikiminden esinlenip, orijinal kuramlarını serdetmiştir. Bu bağlamda, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Parmenides-Herakleitos karşıtlığı suretinde, onun da varlık düşüncesine bir yön vermeye çalıştığı görülmektedir. Fakat onun düşünce dünyasına en fazla nüfuz eden, insanın doğuştan kavramların bilgisine sahip olduğunu ve bu bilgileri *hatırlama* yolu ile elde edebileceğine inanan Sokratesçi öğelerdir.<sup>77</sup>

Bu bağlamda, Sokrates'in idealist tavrından esinlenen Platon, varlık öğretisini, siyaset düşüncesini, bilgi kuramını, estetik tavrını, etiğini ve nihayetinde metafiziğini bu doğrultuda oluşturmuştur. Bu bağlamda onun için varlık, *idea* denilen tözdür. Ahmet Cevizci, lügatte *İdea* denilen tözün, Platoncu perspektifteki karşılığını şöyle verir: "İdeayı ezeli-ebedi doğa ya da öz, doğru ve kesin bilginin değişmez nesnesi, duyularımızla algıladığımız şeylerin yetkin ilk örneği olarak tanımlayan Platon'da, *İdealar* genel ve soyut kavramlara karşılık gelen nesnel varlıklardır."<sup>78</sup>

Nitekim Platon'da, varlık özelinde su götürmez gerçek, kesinlikle var olan şeyin kesinlikle bilinebileceğidir.<sup>79</sup> Bununla birlikte ona göre, gerçekten var olanın bilgisine götüren varlıklar *idealar*dır. Bu bakımdan, Platon'un *idea* âlemi tasavvuru, tıpkı hocası Sokrates gibi, Sofistlerin epistemenin imkânsız olduğu yaklaşımlarına karşı, keskin bir tavır koymak üzere şekillenmiştir. Bu bağlamda Platon, *apriorizmin*<sup>80</sup> ilk savunucusu olarak da değerlendirilir. Çünkü onun için salt akla dayanan bilgi, gerçekliğin ve gerçekten var olanın bilgisini verebilir. Buna karşın, deney ise, bizi yalnızca görünüşler dünyasındaki oluş ve değişim olgusuna götürebilir. Rasyonel ya da aklın faaliyetiyle belirlenen bilgi, kavramlar aracılığıyla kazanılan bilgidir. Nitekim Platon'a göre mutlak gerçekliğe götürecek olan rasyonel bilgidir ve belirttiğimiz üzere, *idealarda* temellenmiştir. O halde bu mutlak hakikat, hayal gücümüzde beliren şeylerden değil, sadece kavramlar vasıtasıyla anlaşılabilen varlıklardan oluşmalıdır.<sup>81</sup>

*İdea*, Platon düşüncesinde adeta anahtar bir kavramdır. Platon, idrak edilen dünyanın bir fenomen dünyası olup, gerçek dünya olmadığını ve bu kapsamda ancak rasyonel yoldan bilgisine ulaşılabilen şeyler olarak *İdeaların*, düşünmenin (*ideien*) konusu olup, hakikat düzleminde gerçek dünyayı (*numen*) oluşturduklarını ve de algılanan dünyanın ötesinde

<sup>77</sup> Ceylan, "Platon Ontolojisinde Metafizik İkicilik ve Bunu Hazırlayan Felsefi Ortam", 1511.

<sup>78</sup> Cevizci, "İdea", *Felsefe Sözlüğü* içinde, 444.

<sup>79</sup> Platon, *Devlet*, 477a; Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 186.

<sup>80</sup> Genel olarak, zihnin birtakım düşüncelere sahip olduğunu ve bu durumun bir sonucu olarak da duyu deneyinden bağımsız olan gerçek bir bilginin olanaklı olduğunu savunan anlayış (Cevizci, 1999: 68).

<sup>81</sup> Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, 46.

olduklarını öne sürer.<sup>82</sup> Dahası, *İdealar* olmaksızın bilginin de mümkün olamayacağını iddia ederken, söz konusu kuramının tenkit edildiği *Parmenides* diyalogunda, *idealar*-sız konuşmanın dahi imkânsız olacağı kanaatindedir.<sup>83</sup>

Eğer biri şimdi söylediklerimize ve buna benzer başka şeylere bakarak, var olanların ideaları olduğunu kabul etmezse ve tek tek her bir nesnenin ideasını belirlemeyecek olursa, var olanların her biri için hep aynı kalan bir *idea* olduğunu kabul etmediğinden, düşüncesini ne yöne çevireceğini bilemeyecektir; bu şekilde de tartışma olanağını bütünüyle ortadan kaldıracaktır.<sup>84</sup>

Bu pasaja göre, uzay ve zamanın ötesinde var olan, duyularla kavranamayan, sadece fenomenlerinin (gölgelerinin) algılanabildiği esas gerçekliği temsil eden *idea* âlemi, varlık-yokluk meselesini aydınlatan mutlak hakikatin çerçevesini teşkil eder.

Bu çerçeve, Platon'un, *idea* anlayışıyla, Sokrates'ten ayrıldığı yeri de ifade eder. Sokrates, bilgiye başlangıç noktası çizmek adına, tümevarımsal akıl yürütme ve tümel tanımlara dayanmak suretiyle, tikellerin öğrenilebileceğini iddia etmiş, ancak tümellere ayrı bir varlık tanımamıştır. Oysa Platon, tümel bir şekilde bahsedilen bir şeyin *ideası* olduğunu öne sürerek, bu şeylerin (tikellerin) bağımsız varlıkları olduğunu savunmuştur.<sup>85</sup>

Neticede Platon, varlığın temel ilkelerini sorgulamış ve bu ilkeleri, duyusal dünyanın ötesinde, değişmeyen ve kalıcı gerçekliklerin yeri olarak *İdealar Dünyasında* bulmuştur. Bu bağlamda, o, metafizik bir dizge içinde felsefi bir sistem inşa etmiştir.

Dolayısıyla, Platon'da, değişmez ve aşkın varlığı araştırma suretiyle temellendirilen metafizik, "ilk felsefe"dir. Metafiziği, "ilk felsefe" haline getiren bir diğer filozofsa Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'tir. Nitekim *arkhē* kavramıyla başlayarak özün aranılması işinin, Sokrates'in öğrencisi Platon ve onun öğrencisi Aristoteles düşüncesinde olgunlaştırılmış halini bulmaktayız.<sup>86</sup>

Öncelikle, "ilk felsefe" (*prote philosophia*), Aristoteles'in ortaya attığı bir ifadedir. Bu ifade, Aristotelesçi düşüncede, felsefenin metafizik disiplinine karşılık gelmektedir. Aristoteles'in, "ilk felsefe" olarak adlandırdığı ilim metafiziktir. Yukarıda bahsedildiği gibi, metafizik terimi, onun ilgili eserlerinin sınıflandırılması sonucunda ortaya çıkmıştır, ancak Aristoteles kendisi bu terimi doğrudan kullanmamıştır. Onun için, metafizik, var olanı genel anlamda incelemeyi ifade eder. Odak noktası belirli bir nesneyi gözlemlemek değil, var olanın

<sup>82</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 48.

<sup>83</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II*, 244.

<sup>84</sup> Platon, *Parmenides*, 135c; Platon, *Parmenides*, trc. Saffet Babür. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014), 45.

<sup>85</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1078b, 18-29; Aristoteles, *Metafizik*, 409-411.

<sup>86</sup> Günenç, *Ahlâkın Felsefi Dönüşümü*, 84.

varoluşunun ilkelerini ve en yüksek nedenlerini tespit etmektir.<sup>87</sup> Bu disiplin, incelemenin temel amacı olarak kabul edilir.

Fritz Heinemann<sup>88</sup>, Aristoteles'in "ilk felsefe" olarak kabul ettiği metafiziğinden, deneyden bağımsız, a priori ve zorunlu bir bilme modeli olarak söz ettiğini ve onun bu modeli üç kısımda incelemeye tabi tuttuğunu belirtir. Buna göre metafizik, ilk prensip ve temel nedenlerin bilgisi olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak, Aristoteles'in "varlık" kavramını en genel ve kapsayıcı kavram olarak görmesi nedeniyle metafizik, varolan olarak varlık hakkındaki bilgi ya da temelde varlık bilgisi-ontoloji olarak belirir. Üçüncü olaraksa, yetkin öz, ilk töz ve evrenin kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisi hakkındaki bilgiye yani teolojiye işaret etmek suretiyle, Aristoteles'in metafizik anlayışı genel hatlarıyla ortaya çıkar.<sup>89</sup>

Metafizik, Aristoteles'in genel ontolojisini ifade eden ikinci kısım itibarıyla, neyin gerçekten var olduğuna ve hangi varlık türlerinin mevcut olduğuna dair bir araştırma alanıdır.<sup>90</sup> Aristoteles, bu alanda Platon'dan farklı bir yol izler. Platon, fiziksel dünyanın yalnızca yanıltıcı ve kopya bir âlem olduğunu savunarak, var olanların gerçek bilgisinin idealar dünyasında olduğunu düşünmüştür. *İdealar*, saf bir akıl yürütmeyle bilgisine erişebileceğimiz, duyulur dünyadaki var olanları kavranabilir kılan kaynaklardır. Ne var ki Aristoteles, duyular âleminden hakikati söküp alan idealar kuramını eleştirir. Ona göre, değişim dünyası da varlığın ve doğal olarak hakikatin bir veçhesidir. O, varlığı keskin ayrımlarca kavramamakta, varolanların muhtelif veçhelerinden yola çıkarak, varlığı bütünlüklü bir yapıyla kuşatmaya çalışmaktadır.<sup>91</sup>

Şöyle ki Pre-Sokratiklerden itibaren oluş ve değişme, tartışılabilen bir olgudur. Tüm bu değişimin ardında değişmeden kalan bir birliğin olup olmadığı sorusu, Yunan felsefesini büyük ölçüde belirlemektedir. Platon ve Aristoteles de bu soru etrafında bir varlık tasavvuru meydana getirmişlerdir. Platon Parmenidesçi bir noktadan, varlığın, ezeli, ebedi, bölünmez, değişmez ve oluş içinde olmayan bir şey olması gerektiğini düşünmüştür. Diğer yandansa ahlaki erdemlerin gerçekliğini savunan Sokratesçi yaklaşımı benimseyerek *idealar* görüşünü yapılandırmıştır.

<sup>87</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1003a, 20; Aristoteles, *Metafizik*, 101.

<sup>88</sup> Alman filozof (ö. 1970).

<sup>89</sup> Fritz Heinemann, "Metafizik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, 129.

<sup>90</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 390.

<sup>91</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1003a, 33; tıp ve sağlık örneği: Aristoteles'in düşüncesine göre, tıp bilimi insan bedeni üzerine odaklanır ve bedenin sağlığı, bedenin farklı parçalarının (organların, dokuların, vs.) uyumlu bir şekilde bir arada bulunmasıyla mümkündür. Tıp bilimi, bedenin bu parçalarının işleyişi ve etkileşimiyle ilgilenir. Aynı şekilde, varlık da bir bütün olarak, birden fazla parçanın bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Her bir parça tek başına bir varlığa sahip olabilir, ancak bu parçaların bir araya gelmesiyle bir bütün olarak varlık, yani "varlık olarak varlık" (*to on he on*) ortaya çıkar: "[...]Varolan da bu şekilde birçok anlama gelir, ama daima tek bir ilkeye ilişkin; nitekim bazılarına varlıklar oldukları için 'varolanlar' denirken, bazılarına varlıkların halleri (*pathê*) oldukları için, bazılarına ise ya varlığa giden bir yol oldukları, ya da varlıkların bozulmuş, yoksunluk, nitelik, yapıcı veya üreticileri oldukları ya da varlığa göre söylendikleri ya da bunların bazılarının veya varlıkların değillemesi (sonuçta varolmayanın da var olmayan olduğunu söyleriz) oldukları için 'varolanlar' denir [...]", 101.

Aristoteles de hocası Platon gibi, varlığın özü (*ousia*) itibariyle, kendi başına varolan, ezeli, ebedi, hareketsiz ve değişmez olduğu düşünceyi savunacak, ancak doğanın -oluş, değişim ve hareketin- da varlığın özünden geldiğini iddia edecektir. Ona göre, İlkçağ filozofları oluş ve değişme olgusunu yanlış anlamışlardır. Aristoteles'e göre, bir şeyin doğasındaki *başkalaşma* bizatihi oluş ve değişimi ifade etmektedir.<sup>92</sup>

O halde, Aristoteles, Platon'da olduğu gibi sabit bir töz fikrinden hareket ederek varlığı açıklamaya çalışmamaktadır. Zira o, *Metafizik*'inde de ele aldığı üzere, esas sorun olarak neyin töz olduğundan çok, bir varlığın, değişim olgusunu da hesaba katarak, töz olmasına izin veren şeyin ne olduğunu araştırır. Bu bağlamda üç tür töz kabul eder: madde, form ve bunların birleşmesinden meydana gelen bileşik varlık.<sup>93</sup> Birinci dereceden ya da bireysel bir tözün maddesi, onun “ne’liği”ne denk gelirken, formu ise “şu’luğu”nu karşılar. Aristoteles için, bir şeyin ne olduğunu tanımlamak, o şeyin tözünden veya özünden bahsetmekle aynı anlama gelir.<sup>94</sup>

Bu nedenle, Aristoteles, varlığı açıklamak için *hylomorfizm* (madde-form) teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre, tüm cisimler iki temel bileşenden oluşur: madde (*hyle*) ve form (*morphe* veya *eidos*). Madde, cismin değişebilir kısmıdır, yani bir nesnenin potansiyel yönü; form ise o nesnenin değişmeyen, sabit olan ve ona belirli bir varoluş kazandıran yapısıdır. Aristoteles'e göre, bir cismin devamlılığını sağlayan unsur formdur; çünkü form, cismin ne olduğunu belirlerken madde, farklı formlara bürünebilen değişken bir unsurdur. Bu noktada bir örneğe başvurabiliriz: tırtıl ve kelebek. Madde, bir şeyin potansiyel olarak var olan, ancak henüz tam olarak gerçekleşmemiş özelliklerin temel taşıdır. Tırtılın fiziksel yapısı, hücreleri, dokuları ve organları maddeyi oluşturur. Form ise, bir şeyin özü veya niteliğidir. Aristoteles için, her şeyin bir formu vardır ve bu form, o şeyin ne olduğunu belirler. Kelebeğin formu (*eidos*), tırtılın potansiyel özelliklerinin (*hyle*) tam anlamıyla gerçekleştirilmiş ve düzenlenmiş hali olarak düşünülebilir.

Aristoteles, Platon'un idealarından farklı olarak, formların bağımsız bir varlığa sahip olmadığını öne sürer. Platon'a göre idealar, duyusal dünyanın ötesinde, mükemmel ve değişmez varlıklar olarak mevcuttur. Aristoteles ise formların, doğal varlıkların içinde yer aldığını ve onların doğasını veya özünü oluşturduğunu savunur. Bu formlar, doğadaki varlıkların hareketlerini ve oluşumlarını belirleyen temel ilke ve nedenlerdir. Bir varlığı

<sup>92</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-III:Aristoteles*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 121-122.

<sup>93</sup> Ali Han Babuşçu, “Töz”, *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 160.

<sup>94</sup> Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, 287.

anlamak, onun formunu ve bu formun o varlık üzerindeki etkisini bilmekle mümkün olur. Aristoteles'in metafiziğinde form, bir şeyin ne olduğunu ve nasıl hareket ettiğini belirleyen temel ilkedir.<sup>95</sup> Platon'un idealarından ayrılan en belirgin yönü ise, bu formların fiziksel dünyadan bağımsız bir gerçekliğe sahip olmamaları, aksine varlıkların içinde ve onlarla birlikte var olmalarıdır.

Sonuç olarak, Aristoteles'in metafiziği, varlıkları ve varoluşu en temel düzeyde inceleyen bir "ilk felsefe" olarak tanımlanır. Bu disiplin, varlığın en temel doğasını ve ilkelerini araştırır, yani "varlık olarak varlık" üzerinde yoğunlaşır. Aristoteles'e göre, 'bir şeyi o şey yapan şey' olarak, her varlığın bir özü ve bu özün temel nedeni vardır. Metafizik, bu nedenleri, özellikle "ilk neden" olarak tanımlanan, hareket ettirici ama kendisi hareket etmeyen bir ilkeyi, İlk Hareket Ettirici yahut Tanrı'yı<sup>96</sup> arar ve bu ilkenin varoluşun temelini nasıl oluşturduğunu inceler. Aristoteles'in metafiziği, bu nedenle, varlıkların hem görünen hem de görünmeyen nedenlerini anlamaya çalışan bir bilgi dalıdır.

Platon ve Aristoteles'in sistematik bir metafizik inşa etmiş olmaları, bütün felsefi konulara dair görüşlerinin birbiriyle olan bağlantısında yatmaktadır. Bilgi yaklaşımlarını varlık görüşlerinden yahut politik düşüncelerini etik perspektiflerinden ayırarak değerlendirmek doğru değildir. Nitekim felsefi bir disiplin olarak etik, her iki filozofun "ilk felsefe" cihetinden alımladıkları metafizik düşünce sistemlerine uygun bir yapıda ele alınmıştır. Öyleyse "ilk felsefe" olarak etiğin metafizik temellerine yer vererek, etiğin felsefi uğraklarından bir diğerine geçinebiliriz.

### 1.2.1. Etiğin Metafizik Temelleri

İlkçağ felsefesinde etik, biçim ve içerik zeminini, varlık problemine dair ortaya konan felsefelerin ve bu felsefelerin metafizik karakteristiğine uygun olarak bulur. Bu doğrultuda, çalışmamızda, önce, doğa felsefesi düzleminde etiğin alımlanışını aktarmaya çalıştık. Bu felsefede kapsamlı ve sistemsal bir etik düşünceye rastlamasak da natüralist bir varlık kavrayışı paralelliğinde etiğin bir yön bulduğunu saptayabilmıştık. Ardından, Sokrates'in öncülüğünde, Platon ve Aristoteles'in İlk varlığı, varolanların varlık kökünü teşrih etmek üzere, metafiziksel bir konsept kurguladıklarını, yani "ilk felsefe" olarak metafizik icrâ ettiklerini gördük. Burada ise, söz konusu filozofların metafiziksel ontolojik nosyonlarına uygun olarak nasıl bir etik

<sup>95</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-III*, 169.

<sup>96</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 368.

düşünce belirlemiş olduklarına yer vereceğiz. Bu sayede, etiğin metafizik temelleri görünür kılmaya çalışacağız.

İlk olarak, Sokrates ile birlikte, ahlaki erdemlerin özcü bir tasavvurun neticesi olarak tezahür ettiği ortaya çıkmıştı. Bu sayede, söz konusu ahlaki değerler mutlakçı bir zâviyeden kabul görebilmekteydi. Böylece Sokrates, erdemlerin bilgisine erişebileceğimiz bir nokta-i nazardan, etiği, kavramsal bir boyuta çekerek felsefi düşünme nesnesi olarak konumlandırmıştı. Sokrates için, ahlaki yaşamın temel taşı ve erdemlerin nihai amacı olan bir “iyi” vardır. Bu “iyi”, insanın, onun bilgisine ulaşmak üzere düşüncesinin sınırlarını zorlamasını gerektirir. Yani, ufkumuzu, “iyi”nin bilgisini elde etmek üzere kavramsal bir düzeye doğru genişletmek icap eder.

Sokrates, “iyi”yi anlamanın ve ona ulaşmanın felsefi düşünce yoluyla mümkün olduğunu savunur. Bu da etik ve ahlakın bilgiye dayalı olduğunu gösterir. Ona göre, insanlar kötülük yaparsa bu, onların “iyi”yi bilmediklerinden kaynaklanır. Dolayısıyla, erdemli bir yaşam için “iyi”nin bilgisine ulaşmak şarttır. Nitekim Sokrates, düşüncelerin kavramlar olmaksızın bir gerçeklik ifade etmeyeceğine kanidir. O, şeylerin doğasını, aklın yardımıyla adeta bir süzgeçten geçirip hakikatle olan mesafeyi kapatmak adına, tümel kavramların, zihnimizden öte bir gerçeklikten doğduğuna inanır. İşte “iyi” kavramını bu gerçekliğin zeminine oturtturarak ussal bir düşünme biçiminin yolunu çizmiş, aynı zamanda nesnel bir ahlaki teşekkül ettirmiştir.<sup>97</sup>

Bu düşünme biçimine göre akıl, ideal insan modelini tasavvur etmemizi de sağlayacaktır. Alasdair MacIntyre *Erdem Peşinde* adlı çalışmasında, Sokrates’in tasvir ettiği manada, mükemmel insan prototipine varmak için aklın buyruğunu şöyle aktarmıştır:

Ruhun her bölümü, kendine özgü işlevi yerine getirecektir. Her bir özgün işlevin yerine getirilmesi, belirli bir erdendir. Nitekim bedensel isteklerin, aklın buyurduğu sınırlamalara uyması durumunda açığa çıkan erdem, özdenetim (*sôphrosunê*), tehlikenin meydan okumasına karşılık veren yüksek ruhlı erdem, cesarettir (*andreia*). Aklın kendisi, adaletin kendisinin, güzelliğin kendisinin ne olduğunu ve diğer bütün formlardan öte İyi Formunun kendisinin ne olduğunu ayırt edebilecek şekilde, matematiksel ve diyalektik araştırmayla disipline edildiğinde ise, kendine özgü erdem olan bilgelik (*sophia*) erdemi ortaya koymuş olacaktır.<sup>98</sup>

Bu tablo, Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğü üzerinden çizdiği erdemli insan düşüncesinin çatısını teşkil eder ve bu çatı ayrıca *metafiziksel ahlak*’ın nüvesi olarak belirir.

<sup>97</sup> Emrullah Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020), 47.

<sup>98</sup> Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, trc. Muttalip Özcan (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021), 249.

Nitekim Platon da Sokratesçi ideal insan modelini, metafizik varlık anlayışına bağlayarak serimler. Platon, etik düşüncesi noktasında, hocası Sokrates gibi sofistlerin rölativizmine de karşılık olacak şekilde evrenselci/mutlakçı/özcü bir tutum benimsemiştir. Bu açıdan İdealar, sadece rasyonel yoldan bilgi nesnesi kılınan varlıklar değildir. Aynı zamanda, ahlaki davranışlara *ereksel* boyutta yön verip ve onları süzgecinden geçirebileceğimiz ölçütlere de tekabül ederler. Nitekim bu erek, Sokrates'te olduğu gibi, mutluluğu sağlayabilecek olan “en yüksek iyi”dir. İşte ahlaksal yaşamımızı bu ölçüte göre denetlediğimizde, gerçek mutluluğu elde ettiğimiz bir yaşama da kavuşabiliriz.<sup>99</sup>

Platon, söz konusu ölçütü, metafiziğinin esası olan *idealar* düşüncesinden devşirir. Bu bağlamda, ona göre, ahlaki değerler, özünü, onun diğer ideaların kaynağı olarak da belirttiği ‘en yüksek, en mükemmel’ olan İyi ideasından alır. Platon, bütün varolanların üstünde en tümel varlığı, İyi ideası olarak konumlandırır. Hatta görünen dünyada nesneleri aydınlatan ve onları bizim için anlaşılır kılan güneş neyse, aklen kavradığımız dünyayı aydınlatma işlevi gören İyi de odur. Platon, güneş metaforu üzerinden, İyi ideasıyla, her şeyin karanlıktan koparak aydınlığa ulaştığını, böylece eğriyi doğruyu ayırt edebileceğimizi düşünür. “Gerçeğin ve bilimin kaynağı”, İyi ideasıdır.<sup>100</sup>

Şu hâlde Platon’un “İyi”ye dair tahlilini, metafizik olarak ortaya koyduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. O, “iyi”ye bir idea olarak varlık biçmiş, onun metafizik âlemde bağımsız bir varlığa sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Öyle ki, idealar dünyasında her şeyin en tepesinde yer alan ideadır İyi ideası. Diğer tüm idealara ışığını veren ve onları aydınlatan bir güneş gibidir. Dolayısıyla ahlaki olanın ötesinde, “metafizik-ontolojik” bir özü vardır.<sup>101</sup> Zira İyi, bu metafizik-ontolojik özü itibariyle, ahlaki olan hakkında düşünmeye izin verecektir.

Platoncu metafizik, Varlık’ı özlerin ötesine (*epekeina tes ousias*), aşkın bir noktaya konumlar ve her şeyin kaynağı olarak düşünür. Bu Varlık, varolanlardan (*ta onta*) apayrı şekilde kavranan İyi’yle (*agathon*) bağlantı kurularak tasarlanır.<sup>102</sup> Bu bağlamda Platon, İyilik’i, oluş ötesi bir varlık mertebesine hasreder; bunun içindir ki, beş duyuyla kavranması mümkün değildir, yalnızca saf bir düşünce ve anlayış yolu ile idrak edilebilir.<sup>103</sup> Zaten Platoncu perspektifte, Varlık ve İyi’yi tanımlamanın yolu da bu saf düşünmede gerçekleşir. Zira varoluştan ve varolanlar çokluğundan Varlık sferine salt düşünme yoluyla geçilebilir.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 48-49.

<sup>100</sup> Platon, *Devlet*, 508c-509a; Platon, *Devlet*, 224-225.

<sup>101</sup> Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 191.

<sup>102</sup> Elmas, “İyiyle Dönüşmek, İyiye Dönüşmek: Platon’da İyinin Yüksekliği Üzerine Bir İrdeleme”, 75.

<sup>103</sup> Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, 253.

<sup>104</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 50.

Bu bakımdan, İyilik, ideaların ideasıdır diyebiliriz. Nasıl ki karanlık, görmeyi ve yaşamayı zorlaştırır, varolanlara körleştirir; güneş (ışık), görüşü karanlıktan kurtarır ve yaşamaya imkân verirse, aynı şekilde, İyilik de her şeyin yegâne varlığını ve hakikati mümkün kılar. Öyleyse “İyi”nin bilgisine ulaşmak, bilgelik ve erdemin en yüksek biçimidir. Bu doğrultuda, Platon’un, iyiliği, etik bir kavramın temeli olmaktan öte, tüm varlığın temeli olarak gören bir yaklaşımı vardır. Böylece Sokrates gibi, ahlaki yaşam, amacını, düşünce adımlarını “iyi”ye yaklaştırmaya dönük atmakta bulacaktır.

Nitekim Platon, etik yaklaşımında, Sokrates’te olduğu gibi, *eudaimonist* geleneğe bağlıdır. O, “en yüksek iyi”yi ahlak felsefesinin çıkış noktası yapar, “mutluluk”u da bu “iyi”nin yolunda elde edebileceğimiz şey olarak belirler. Erdemler ise, iyiye ve mutluluğa ulaştıracak yoldaki ana uğraklar olarak şekillenir.<sup>105</sup> Neticede, Platoncu İdealar Kuramı’nın nüvesi de Sokrates’in ahlaki kavramlarında ve tümellerinde bulunur.<sup>106</sup> Dolayısıyla ona göre, Sokratesçi erdem fikri esiniyle, Cesaret İdeası da Adalet İdeası da ve en tepede, varoluşu aşan, erdemlerin üstündeki İyi İdeası da düşünme aracılığıyla kavranabilen kalıcı nesnel değerler olarak vardır.<sup>107</sup>

Platon, yine Sokrates gibi, ahlaki doğruların, insanın istek ve temayüllerinden bağımsız, nesnel varlıkların karşılığı olan nesnel doğrulara karşılık geldiğini, dolayısıyla, ahlaklılığın bilgide temellendiğini iddia etmiştir.<sup>108</sup> Öyle ki duysal dünya devamlı bir oluş ve değişim içinde olduğundan, ahlaki değerleri de bu dünyanın içinde aramak, onları izafî bir hâle sokacaktır ve kalıcı bir konuma getirmeyecektir. Bu noktada, Platon da Sokrates gibi, bu değişip duran dünyanın salt kaos durumunda olmadığına, bir düzen barındırdığına inanmıştır. İşbu düzen sayılıtsı yadsındığında, tıpkı Sofistlerin kabul ettiği şekliyle bilinemez ve de anlaşılamaz bir dünya düşüncesi doğal olarak galebe çalacaktır.<sup>109</sup>

Düzenle iyiyi denk gören Platon, *Gorgias* diyalogunda bunu “bir evde kurallara uygunluk ve düzen varsa, o ev iyidir; düzensizlik varsa, o ev kötüdür” şeklinde de belirtmiştir.<sup>110</sup> Ayrıca bir şeyi iyi yapanın, o şeyde kendine özgü bir düzen bulunması olarak da açıklık getirerek, düzeni iynin teminatı gibi görmüş; bu nedenle, kendine uygun bir düzeni olan ruhu, kendine uygun bir düzeni olmayan ruhtan daha iyi bulmuş ve iyi düzenlenmiş bir ruhun

<sup>105</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 50.

<sup>106</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-II: Sofistlerden Platon’a*, 244.

<sup>107</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 51.

<sup>108</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 152.

<sup>109</sup> Elmas, “İyiyle Dönüşmek, İyiye Dönüşmek: Platon’da İyinin Yüksekliği Üzerine Bir İrdeleme”, 73-74.

<sup>110</sup> Platon, *Gorgias*, 504a; Platon, *Gorgias*, trc. Mehmet Rifat- Sema Rifat (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 95.

isteklerinde ılımlı olacağına kanaat getirmiştir.<sup>111</sup> Dolayısıyla gerek Sokrates gerekse de Platon için bu açmazdan çıkaracak duyusal-olmayan başka bir dünya bulunmaktadır ki bulunması da gerekmektedir.<sup>112</sup> Çünkü onun düşüncesinde, bilhassa ahlaki değerler, bir insanın arzu veya eğiliminden bağımsız, mutlak şekilde ya ‘doğru’dur ya da ‘yanlış’. Misal olarak, ahlaki bir yargı bildiren ‘Öldürmek kötüdür’ ifadesi, en az ‘iki kere ikinin dört ettiği’ yahut ‘üçgenin iç açılar toplamının 180 derece olduğu’ kadar nesnel gerçekliklere eş, nesnel bir yargıdır.<sup>113</sup>

Böylece Platon’un, Sokrates’in *mutlak standart* fikrini muhafaza eden bir etik nosyona sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun, metafizik çerçeveye işlediği iyi ideası da bir ölçüt ve de hakikatin tek yolu olmasıyla, kaynağını bu *mutlak standart* fikrinden alır.<sup>114</sup> Neticede yukarıda da değindiğimiz üzere, etik, iyyinin ne olduğunun belirlenmesi suretiyle iyi bir eylemin ne olduğunu bilmekle ilgiliyse, öyleyse metafiziğe de kapı aralayacaktır. Zira iyi ya da iyilik yalnızca insan davranışına matuf değildir. İyi’nin aşkın ve mutlak bir yerden belirlenmesi etiğe yön verecektir. Modern dönemde görülen “etiğin metafizikleşmesi”nin aksine, metafizik etiğin çerçevesini çizecektir. İşte Platon’un metafiziksel İyi’inde tam da bu çerçevenin nasıl çizildiğine tanık oluruz.<sup>115</sup>

Aristoteles ise, etiğin konusunu, iyyinin bizatihi kendisi veya iyi hayat, iyi hayata götüren eylem tarzları veya karakter özellikleri dediği erdemler olarak çizmiş bir düşünürdür. Bu etik, Sokrates ile başlayan Yunan etik düşüncesinin zirve noktasını oluştururken, ondan sonra gelen etik düşünceye de önemli etkilerde bulunmuştur.<sup>116</sup> Bununla beraber, o, *Nikomakhos’a Etik* (*Ēthika Nikomakhēia*) adlı eserinde, kendinden önce gelen ahlak öğretilerini sistemli bir şekilde ele almış olmakla *ilk etikçi* olarak görülürken, bu eser ve diğer çalışmalarından da anlaşıldığı üzere, aynı zamanda kendine has bir ahlak düşüncesi kurmuş bir ahlak filozofudur. Aristoteles’in ahlak öğretisi, *erekselci* ve *rasyonalist* olması bakımından Platon’dan izler taşıyor olsa da o, hocası gibi, idealar dünyasına dayanarak değil, insanın, somut dünya üzerinden dünya ve çevresiyle ilişkili olarak ahlakiliğini tartışır.<sup>117</sup> Bir bakıma, ahlakı, insanın ontolojisiyle örtüşecek şekilde tasavvur eder.

Şöyle ki, Aristoteles, varlık görüşü gereği, var olan şeylerin oluşum ve değişimini açıklayabilmek üzere dört nedene müracaat etmektedir. Bunlardan ilki, bir şeyin kendisinden yapıldığı *maddi neden*, ikincisi, form yahut bir şeyin formülü anlamında *formel neden*,

<sup>111</sup> Platon, *Gorgias*, 506e; Platon, *Gorgias*, 99.

<sup>112</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 109.

<sup>113</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 121.

<sup>114</sup> Günenç, *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü*, 91.

<sup>115</sup> Günenç, *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü*, 94.

<sup>116</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 415.

<sup>117</sup> Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 55.

üçüncüsü, meydana getiren ya da meydana gelmesini durduran, hareket ettirici *fail neden* ve dördüncüsü Aristoteles’in de öncelikli neden olarak addettiği ve “iyi olan” olarak belirlediği, *ereksel nedendir*. Ona göre, ereksel neden, diğer üç nedenden daha önceliklidir, zira insan doğasında “en yüksek iyi”yi açığa çıkarma noktasında bir referans teşkil etmektedir.<sup>118</sup>

Aristoteles için, her eylem, kendinde değerli olan nihai bir ereğe sahip olmalıdır ve farklı bir hedefe yönelmiş de olsa, hepsinin nihai ereğinin aynı olması gerekir, o da iyiye ulaşmaktır.<sup>119</sup> Nihai iyi, hiçbir şeyin aracı olmayan bir iyidir.<sup>120</sup> David Ross, buna binaen, iyyinin sahip olması gereken iki ayırt edici özellikten bahseder. Buna göre, “iyi”, başka bir şeye ulaşmayı sağlayacak bir araç değil, nihai bir şey ve de kendi başına yeterli ve hayatı yaşanmaya değer kılan bir şey olmalıdır.<sup>121</sup>

Bu düşünce, Aristoteles’te ise şöyle ortaya koyulur:

Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler.<sup>122</sup>

Bu ifade, Yunanca *telos* kökünden türeyen ve “amaç, hedef ya da gaye” gibi anlamlara gelen *teleolojik düşünmeye* işaret eder. Teleolojik ya da erekbilgisel düşünme ile birlikte, şey’leri nihai amaçları doğrultusunda açıklar, onları, bir bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişki terminolojisi içerisinde işlevsel olarak anlarız. Bu bağlamda Aristotelesçi “iyi”, ereksel neden formülünde anlaşılmalıdır. Her şeyin bir amacı vardır ve bu amaç, o şeyin “iyi”sini belirler. Bir bıçağın amacı, kesme işlemini gerçekleştirmekse, bıçağın “iyi”si keskin olması olacaktır. Buradan, insanın “iyi”si de onun doğasına uygun hareket etmesinde, yani erdemli bir yaşam sürmesinde açığa çıkacaktır. Zira insan hayatının nihai amacı mutluluğa (*eudaimonia*) ulaşmaktır. O halde Aristoteles’te etik ve erdem kavramları teleolojik bir mahiyet arz etmektedir.<sup>123</sup>

Platon’da “iyi” metafiziksel bir varlık zeminine oturtulmuştu ve insan, kendince iyi olanı bu ideaya yaklaşma prensibiyle bulmalıydı. Aristoteles ise, iyiyi, “her şey’in hedeflediği bir kavram” veya her şey’in kendi *entelekheia*’sı (tamamlanma, olgunluğa erişme) olarak görmüştür. Başka bir deyişle, ona göre, herhangi bir şey için iyi, o şey’in kendi özünü ya da doğasını gerçekleştirmesidir. Mesela, “senin iyiliğin için” ya da “bu senin için iyi değil” ifadelerine baktığımızda, aslında karşımızdaki için “iyi” diyemeyeceğimiz yani onun özüne

<sup>118</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 58-59.

<sup>119</sup> David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 295.

<sup>120</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 62.

<sup>121</sup> Ross, *Aristoteles*, 299.

<sup>122</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1094a; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, trc. Saffet Babür. (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 9.

<sup>123</sup> Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, 303.

veya doğasını uygun düşmeyen bir duruma atıfta bulunmuş oluruz. Zira iyi, bir şey'in, gerçek doğasının, hakiki özünün gelişimini destekleyen bir kavramdır.<sup>124</sup> İnsan, kendi iyi'sine doğasına takiben erişebilir. Bu bağlamda, Aristoteles'in etiğe yaklaşımı, doğa filozoflarının düşüncesine daha yakın bir yerde durmaktadır.

Aristoteles, iyi mefhumunu alımlayışı açısından Platon'un karşısındadır. Bunun nedeni, Platon'un iyilik'i bu dünyaya ait bir mutluluktan ayrı tutması, insanın dünyadaki yapıp etmelerinin, iyi'ye ulaşmaya hizmet edebileceğini yadsımasıdır. Platon, Aristoteles'e göre, iyi'yi tek ve bütünlüklü bir yapıya hasretmektedir. O yalnızca iyi'ye dair kavramsal bir şema çizmektedir. Dahası, iyi'yi ezeli-ebedi bir varlık cihetinden açıklamaya çalışarak dünyadan kopuk hale getirmektedir.<sup>125</sup> Aristoteles, bu konudaki eleştirisini şöyle dile getirir:

Ne kadar şey varsa, iyi de o kadar farklı şekilde ifade edilebilir. Bu nedenle tek bir iyi ya da herkes için geçerli bir iyi olamaz. Zaten bu olabilseydi her şey için aynı bir iyiden değil tek bir şey için bu bir iyiden bahsedilirdi.<sup>126</sup>

Halbuki, iyi, tam da dünyadaki müstakil eylemlerin içinde bulunur. Bir öğretmen, öğretmenliğin esas gayesi olan öğretme edimini gerçekleştirebildiği ölçüde iyi ve mutlu bir öğretmendir. Bundan dolayı, Platon'un "metafizik iyi"si, ahlaki yaşantıya bir fayda sağlayamayacağı gerekçesiyle, Aristoteles tarafından eleştirilmiştir. Zira ona göre, iyi ideası düşüncesi, nasıl iyi bir insan olunacağı hakkında herhangi bir fikir vermemektedir.<sup>127</sup>

Bununla birlikte, Aristotelesçi *eudaimonia*, duruma göre ortaya çıkmayan, belirli bir eylemin sonucu olmayan, bir süreç ihtiva eden, istikrarlı bir nitelik arz eden, kendinde bir amaçtır. Öğretmenin iyi'si, öğretmeyi edimsel bir durumda sürdürmesine bağlıdır. Aristoteles'in iyi bir hayat olarak betimlediği yaşamı benimseyen insanın, kuvvesini yahut imkânlarını gerçekleştirmiş olmakla hissettiği huzuru, öz-memnuniyet hali olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan *eudaimonia*, anlık bir şey değil, Aristoteles için, en yüksek iyi hedefiyle insanın özüne uygun yaşaması, kendini gerçekleştirmesinin doğal bir sonucudur.<sup>128</sup>

Aristoteles'e göre, iyi, her insanın işlevselliğinin ardında elde etmek istediği arzudur. Fakat belirttiğimiz gibi, herkes bu arzuyu ortak bir yerden değerlendirmeyecektir. Kimisi için zenginlik, kimisi için haz, kimisi için sağlık, kimisi içinse bilgi, iyi'nin yani mutluluğun çıkış noktası olabilir. Fakat mutluluk gayesiyle tuttuğumuz her yol, mutluluk getirmeyebilir. MacIntyre bunu, bir tür olarak insanların, kendilerine ait özgül bir etkinliğe sahip olduklarının

<sup>124</sup> Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, 300.

<sup>125</sup> MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, 71.

<sup>126</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1096a 25; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 14.

<sup>127</sup> Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 192.

<sup>128</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 419.

gözden kaçırılması olarak değerlendirir. İnsanların hayvanlarla paylaştığı ortak kapasiteler mevcuttur. Ancak akılsallık münhasıran insanidir: “Dolayısıyla özgül insani etkinlik, insanın kendi akılsal güçlerini kullanmasından ibarettir ve özgül insani üstünlük de bu güçlerin doğru ve ehil olarak kullanılmasında yatar.”<sup>129</sup>

Akılsallık münhasıran bir tür olarak insana özgü bir etkinlikse şayet, insana düşen, “akla uygun yaşam” çerçevesinde, aklın icap ettirdiği şekilde eylemde bulunmak olacaktır ki bunu sağlamak da ifrattan ve tefritten uzak şekilde eylemler gerçekleştirmeye bağlıdır. Aşırılık ve eksiklikten uzak durabilmenin yolu, insanın aklına müracaat edip orta-îtidalli eylemlerde bulunmasından geçer, bu sayede “iyi”yi gerçekleştirmesi de mümkün hale gelir.<sup>130</sup> Nitekim Aristoteles’e göre, canlı varlıklar içinde yalnızca insan ruhu düşünme yetisine sahiptir. Bu yeti vesilesiyle, iyi bir insan işlevini mükemmel bir şekilde akla göre yaşamakla yerine getirebilecektir.<sup>131</sup> Zaten o, etiği konu açısından, esas itibariyle insan karakteri (*êthos*) olarak ele alır. Bu, Aristoteles için, diğer varlıklar içinde sadece insanın en iyiyi arayan bir doğaya sahip olduğu ve bu doğaya, ruhuna özgü *akılsal etkinliği* aracılığıyla ulaşabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o, insan ruhuna mahsus olan düşünme yetisini iyiye ulaşmanın koşulu olarak belirlemektedir.<sup>132</sup>

Böylece, gerek Platon’un gerek Aristoteles’in, insan yaşamı için iyi’nin ne olduğu sorusuna yönelik sundukları düşüncenin çerçevesi ya da diğer bir ifadeyle etik tasavvurları, metafiziksel bir kökten vücut bulan ontoloji nosyonları itibariyle belirginlik kazanır. Platon’un etik tasavvuru, rasyonel bir zeminde şekillenirken, Aristoteles’in *praksis*, yani hareket ya da edimi de kapsayan bir yapıya bürünür. Nitekim MacIntyre’in da işaret ettiği üzere, “İnsan için iyi olan nedir?” sorusu, özsel bir noktanın varlığına (Platon’da İyi İdeası, Aristoteles’te eudaimonistik temâşâ) işaret edecek şekilde, akılsal argümanlar zincirine bağlı olarak doğru bir cevap bulabilir.<sup>133</sup> Dolayısıyla etiğin metafizik temelleri, Sokrates ufkuyla, varlığın özsel, tümel karakterini metafizik sistemine yerleştiren Platon ve buradan yola çıkarak metafiziksel İyi’yi tekil olgularda da tahkim etmeye yeltenen Aristoteles tarafından atılmış görünmektedir.

Buraya kadar etik disiplini hakkındaki sorgulamaların ontolojik bir eksende ilerlemiş olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Ahlaki olanın, İlkçağ filozoflarındaki konumu itibariyle,

<sup>129</sup> MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi*, 73.

<sup>130</sup> Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 192-193.

<sup>131</sup> Şerif Fatih Akkağıt, “Aristoteles’te İnsan Kavramı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1-42 (2022): 143.

<sup>132</sup> Akkağıt, “Aristoteles’te İnsan Kavramı”, 148.

<sup>133</sup> MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi*, 101.

ontoloji-içre bir perspektifle ele alınmış olduğu, böylece etiğin, ontoloji tabanıyla ikincil bir basamak olarak çıkıldığı anlaşılmaktadır.

Heinemann, etiğin diğer felsefe disiplinlerindeki gibi uzlaşmaya varılmış bir formunun olmadığını, ancak sistemli bir düşünce yapısı etrafında ortaya konulabileceğini ileri sürer. Ona göre, bunun nedeni, etiğin, diğer felsefe alanlarından izole bir konuma sahip olmamasıdır. Aksine, etik, az veya çok kuşatıcı bir felsefi kavrayışta ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, bir etik sistem, hem filozofun felsefeye olan yaklaşımına hem de temel kabul ettiği felsefe disiplinine (bilgi kuramı, estetik vb.) bağlıdır. Ayrıca filozofun çağına egemen olan kültür mod'larından da yalıtık değildir. Bu görüşten anlaşılan, zaten etiğin bir felsefi düsturdan gayrı, köksel bir mevcudiyetinin olamayacağıdır. Nitekim Heinemann, bu kök'ü kazıdığımızda, İlkçağ'da "metafizik" in temel felsefi disiplin olarak yer alıp, zeminin başkalaştığına ve ona göre etiğe dayanak teşkil ettiğinin de altını çizer.<sup>134</sup>

Metafizik, modern döneme gelindiğindeyse, temel felsefe disiplini olma özelliğini hepten kaybetmiştir. Bunun yerine, epistemolojik sorgulamalar, felsefenin temelini kurarak, bu eksende etiğin kapsamı belirlenmiştir.

### 1.3. "İlk Felsefe" Olarak Epistemoloji

Epistemoloji, felsefeye ait bir disiplin olarak, bilgiyi esas alan ve bilgiyle ilgili tartışan; bu doğrultuda, bilginin kaynağına, doğasına, doğruluğuna ve sınırlarına dair soruları ele alan bir daldır.<sup>135</sup> Felsefede en başat problemlerin, artık epistemolojik temelden tartışılıp çözümler üretildiği yeni bir süreç meydana gelmiştir. Bu süreç, genellikle modern felsefenin başlangıcı olarak kabul edilen 17. yüzyıl ile ilişkilendirilir.

Bu dönemde epistemoloji, felsefenin merkezi bir disiplini haline gelmiştir. Bir felsefe dalı olarak epistemoloji, İlkçağ'daki metafizik temelli varlık-bilgi-hakikat modellerine kimi geri dönüş hareketleri de olsa, modern dönemde genel eğilimin, bu modellemeleri saf dışı bırakmak olduğu felsefi bir hareketi ifade eder. Bu bölümde, söz konusu felsefi hareketin nasıl "ilk felsefe", yani felsefenin yeni merkez üssü olarak konumlandırıldığını inceleyeceğiz.

Modern terimi, felsefedeki açılımını kabaca; Skolastik bilim ve felsefe anlayışına karşıt olarak, Francis Bacon (ö. 1626) ve René Descartes'la (ö. 1650) başlayan yeni bilim ve felsefe anlayışı şeklinde yapar.<sup>136</sup> Bu noktada, söz konusu yeni felsefe ve yeni bilim anlayışı olarak modern Batı düşüncesinin oluşumunda, "yeniden doğuş" anlamındaki Rönesans düşüncesi,

<sup>134</sup> Fritz Heinemann, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, 337.

<sup>135</sup> Cevizci, "Epistemoloji", *Felsefe Sözlüğü* içinde, 307.

<sup>136</sup> Cevizci, "Modern", *Felsefe Sözlüğü* içinde, 598.

Ortaçağ'dan kopuşun simgesi ve modern düşüncenin başlangıç çizgisi olması bakımından önemli bir evre olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>137</sup> Bu evre, 15. yüzyıla karşılık gelen ve Batı'da bilime yönelik duyulan ilginin tohum sürecini ifade eder. Buna göre, modern olarak nitelenen söz konusu düşünce tarzının temellerini, Rönesans düşüncesi ve bilim alanındaki gelişmelere binaen atmış olduğu söylenebilir. Bu dönemde, skolastik düşüncenin etkisi azalırken, bireysel akıl ve deneyime dayalı bilgi anlayışı önem kazanmıştır. Ancak bir felsefi disiplin olarak epistemolojiye yoğun ilgi, 17. yüzyıla tekabül edecektir.

Modern düşüncenin felsefi atmosfere daha çok 17. yüzyılda girdiği bilinmektedir. Zira modern düşüncenin felsefe sahası, yeni varlık, insan, bilgi, Tanrı ve ahlak konularına ilişkin anlayışları, 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler akabinde bir sistematiklik kazanmıştır.<sup>138</sup> Dolayısıyla bu dönem ile birlikte epistemoloji, bir “ilk felsefe” olarak yankı bulmuştur denebilir. Nitekim 17. yüzyıl itibarıyla yaşanan bilimsel gelişme ve genişleme, Antik Yunan metinleri üzerinden getirilen varlık hakkındaki açıklamaları adeta hükümsüzleştirmiştir. Bu nedenle, hakikati ortaya çıkarabilecek yeterliliğe sahip olduğu inancıyla, geçmişten gelen hikemi birikimin bir şekilde ortadan kaldırılması yoluna gidilmiştir.<sup>139</sup> Bu noktada, bilimsel bir dünya görüşünün teşekkülünü sağlama yolunda ortaya çıkan modern bilim, modern Batı düşüncesinin yapısında meydana gelen varlık, insan ve evren tasarımıındaki anlayış ve paradigma değişikliklerinin kaynağını teşkil etmektedir.<sup>140</sup>

Bununla birlikte, modern felsefenin gelişim bulma sürecinin, kozmos'un parçalanmasının neden olduğu sonuçların etkisiyle başladığı bilinmektedir. Kozmos'un parçalanması demek, ilk etapta, İlkçağ ile Ortaçağ felsefesinin ana eksenini olan klasik dünya anlayışının ya da teleolojik evren görüşünün ortadan kalkmasıdır. Buna göre, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere, Yunan filozofları tarafından ortaya atılan, *idea* yahut *form* olarak karşımıza çıkan, bir şeyi ne ise o veya olduğu şey yapan anlamındaki ezeli-ebedi özlerin ve bu özlerden meydana gelen ontolojik düzenin artık var olmadığı gerçeğine atıftır. Bu olgu, epistemoloji sahasında, yine Yunan filozoflarınca tesis edilmiş olan bilgi-hakikat özdeşliğinin de ortadan kalkıp parçalanmasına yol açmıştır. Peki bu durumda bilgi ve bilimi esas alan modern felsefe, bilgiyi nasıl bir temelden kurma girişiminde bulunmuştur? Bu temele ilişkin en çarpıcı iddia dönemin ilk büyük filozofu Bacon'dan gelir. Bacon, “bilgi güç içindir” (*scientia propter potentiam*) diyecek ve böylece modern felsefenin, bilgiye ilişkin çerçeveyi, öznenin

<sup>137</sup> Kasım Küçükaltı- Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, (İstanbul: Felsevuf), 170.

<sup>138</sup> Küçükaltı-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 194.

<sup>139</sup> Yakup Kahraman, “Modern Epistemolojinin Temel Refleksiyonu Olarak Yöntemsel Düşünmenin Zemini”, *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2-24 (2017): 237.

<sup>140</sup> Küçükaltı-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 182-183.

sınırlarına taşımaya başladığı görülecektir.<sup>141</sup> Öyle ki süje, felsefenin esas nesnesi haline gelmiştir.

İlk olarak, Bacon'ın başı çektiği modern epistemoloji ile birlikte, metafizik bilgi artık, ilgilenilen konuların dışına atılmaya başlanmış, bu suretle 19. yüzyıldaki pozitivist kuramların temeli de belirginleşmiştir. Buna göre, modern özne tarafından belirlenmiş ve yöntem ile şekillenmiş bir gerçeklik alanı kaim olmuş, herhangi bir aşkın hakikat düzlemine izin vermeyen bir bilgi anlayışı doğmuştur.<sup>142</sup> Bu tablo açısından, bilgiyi temelde tesis eden şeyin, bilginin kesinlik ve kanıtlayıcılık taşıyan önermelere dayanma hususiyeti, varlıkta temellendirilemez bir anlam ifade edecektir.

Nitekim varlığın, ezeli-ebedi bir formda düşünülemez olmasıyla, hakikatinin de olamayacağına dair yaklaşımın bir sonucu olan modern felsefe, insanın entelektüel kapasitesinden yola çıkan yeni bir hakikat kavrayışı sunmuştur. Sonuçta, bu, modern felsefenin, hakikat sorununu rasyonel kesinlik sorunu olarak kavramak durumunda kaldığı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde, *rasyonel kesinlik* sorununun dünya çapındaki çözümü olarak matematik yahut geometri gösterilmiştir. Zira geometri, dış dünyada, doğrulanması gerekmeksizin, bütünüyle aklın kendi iç işleyişinden çıkan kesin ve kanıtlayıcı önermelerden oluşmakta ve tamamen *a priori* bir mahiyet taşımaktadır. Dolayısıyla özne, geometriye başvurmak suretiyle hakikat sorununu aşma imkânı elde etmektedir.<sup>143</sup>

Modern dönemde bu tarz bir felsefi yaklaşım sunan filozof olarak Bacon öne çıkmaktadır. Bacon, skolastik düşüncenin soyut ve spekülatif doğasını eleştirmiş ve bilgiye dair yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun çalışmaları, bilgiye dair soruların (epistemolojinin) doğrudan gözlem ve deneylerle ele alınmasını önermiştir. Bu, geleneksel metafizik ve tündengelim yöntemlerinin yerine, tümevarımcı ve deneysel bir bilgi anlayışının yerleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Bacon'ın varlık anlayışı materyalist bir karakter taşımaktadır.<sup>144</sup>

Bacon gibi Thomas Hobbes da (ö. 1679) materyalist bir varlık görüşü ortaya koyan, bilgi anlayışı bakımından da ampirist bir yaklaşım benimseyen bir filozoftur. Hobbes, insan zihninin doğasını anlamak için epistemolojik sorulara önem vermiştir. Bilginin, doğruyu yanlıştan ayırma gücü olduğunu düşünmüş ve bu gücün, rasyonel hesaplamalar ve mantıksal çıkarımlar yoluyla elde edilebileceğini savunmuştur. Bununla birlikte, her iki düşünürde de

<sup>141</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 445.

<sup>142</sup> Kahraman, "Modern Epistemolojinin Temel Refleksiyonu Olarak Yöntemsel Düşünmenin Zemini", 239.

<sup>143</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 446.

<sup>144</sup> Küçükcalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 195.

ampirist bir geleneğe bağlı olarak bilimi her şeyin üstünde bir konuma yerleştirme çabası, buna göre de seküler bir dünya anlayışı ile insanın merkeze alındığı felsefi bir düsturun benimsendiği gözlenir. Ampirist geleneğe mukabil, bu dönemin bir diğer kuvvetli felsefi geleneği olan rasyonalist felsefeler de insanın dünya üzerindeki egemenliğine vurgu yapan bir tarza bağlı kalmışlardır. Bu bağlamda, akıl, insanın evrenin bütününe uyum sağlama aracı olmaktan çıkmış, evreni dönüştürmenin, yeni modlar ve dünyalar oluşturma yegâne referans noktası haline gelmiştir.<sup>145</sup>

Descartes, yukarıda da geçen, modern felsefenin merkezi problemi olan rasyonel kesinlik sorununa, bilimsel dünya görüşünün bir çıktısı olarak, mekanik doğa anlayışını ve modern düşüncenin özne merkezli karakterini temellendiren bir metafizik sistem kurmuştur. Bu sistemde o, “metodolojik şüphe”siyle kesin bilginin temellerini aramaya koyulmuştur.<sup>146</sup> Buna göre Descartes, şüphe metoduyla, duyularımız aracılığıyla elde ettiğimiz bilgilerin kesinsizliğini saptamış ve tıpkı doğadaki rasyonel kesinlik sorununun çözümü olan geometride olduğu gibi, düşünen öznenin de bizâtihi düşünüyor olmasından dolayı şüphe götürmez bir varlığa sahip olduğunu tespit etmiştir.<sup>147</sup> Yani, dış dünyadaki rasyonel kesinlik sorunu için geometri neyse, öznenin varlığının rasyonel kesinliği için ‘düşünen’ olması da odur diyebileceğimiz bir argüman öne sürmüştür.

Descartes’ın, bilgi teorisi temelinde, düşünen özne veya *cogito*yla öncülüğünü yaptığı özne çıkışlı bu yaklaşım, esasen onun *cogito*’dan ya da düşünen benlikten bütün bir dünyayı kurma projesi olarak da değerlendirilir. Buna göre, zihin, temel olandır hatta zihinden daha çok, temel olan birinci şahsın zihnidir.<sup>148</sup> Descartes’ın, *cogito*yla yaptığı başlangıç, özsel bir karakter taşımaktadır ve bu manada, *cogito* modernliğin özüdür.<sup>149</sup> Zira ‘düşünen özne’, rasyonel aklın mutlak mercine dönüşmüştür. Dolayısıyla bu anlam çerçevesi içinde, Descartes düşüncesinde görüldüğü üzere özne, ampirik olumsuzlukları arkada bırakan ve aklın hakikatlerini evrensel boyutta kavramaya muktedir bir varlık olarak kurulmuştur.<sup>150</sup>

Bu bakımdan, modern felsefenin *cogito*yla başlatılması yerinde görünmektedir. Nitekim antik dönemde, aklın, varlığın aslını anlamaya varmaya çalıştığı metafizik merkeze karşın, modern dönemde akılsallık, benliğin süreç içerisinde kendisini merkeze almasına döner. Başka bir ifadeyle, benliğin kendisini merkeze alması, *en temel akılsallık* formülü halini alır.

<sup>145</sup> Küçükcalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 201.

<sup>146</sup> Küçükcalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 202.

<sup>147</sup> Küçükcalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 203.

<sup>148</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, 498.

<sup>149</sup> Günenç, *Ahlâkın Felsefi Dönüşümü*, 154.

<sup>150</sup> Küçükcalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 228.

Descartes'ın, “düşünüyorum o halde varım” değerlendirmesi bu hususu açıklar niteliktedir. Gelgelelim Antik Yunan filozoflarınca, aklın kendi öznelliğinden çıkabilmesi için, metafizik, yapılması gereken temel bir disiplin olarak düşünülmüştür. Buna göre, etikten metafiziğe geçmek, öznelikten nesnelliğe geçmeye denk gelmektedir. Fakat modern felsefe, bu formülü tersten işlemekte, yani etiği, fiziği, matematiği metafizikten ayıran bir yaklaşım sergilemektedir. Benimsenen bu yaklaşım gereğince de metafiziği suçlamaktadır. Şu hâlde metafizik yapmanın, aklın gereğini yerine getirmek olarak görüldüğü antik düşünceye karşıt olarak modern dönem, aklın düzgün kullanımının metafizik yapmamakla mümkün olabileceğini öne sürer. Bu suretle de klasik anlayıştaki metafiziğin disiplinleri arasındaki diziyi değiştirmeye başlar. Söz gelimi, epistemoloji ontolojinin yerini alırken, etik ve politığın altındaki metafizik taban Hobbes gibi filozoflar tarafından sökülecektir.<sup>151</sup>

O halde, modern felsefeyi modern felsefe yapan şey, en başta, bilimsel devrimin de yadsınamaz eksiyle, düşünce tarihi açısından ilk kez epistemolojinin ontolojinin önüne geçmesi olmuş, böylece varlık merkezli bir düşünce tarzından, *ben* merkezli bir düşünce tarzına geçiş yaşanmıştır. Nitekim gerek İlkçağ gerek de Ortaçağ felsefesinde, ontoloji önce gelir ve istisna olmaksızın tüm filozoflar, realist bir yaklaşımla, zihinden bağımsız bir gerçekliğin varolduğu yönünde ortak bir düşünce benimserler. Bu bakımdan nesneden özneye geçişte, dış gerçekliğin zihin tarafından bilinmesi süreci bir problematik olarak görülmez. Oysa, modern felsefede, düşünürler, zihinden yahut öznenen hareket ederler ve zihinden maddeye geçişte, varlığın bilgisine ulaşma noktasında özne için bazı güçlükler bulunduğu konusunda mutabık kalırlar.<sup>152</sup>

Bu güçlükler, modern felsefenin epistemolojik sorulara odaklanmasını zorunlu kılmıştır. Artık bilginin kaynağı, geçerliliği, sınırları ve güvenilirliği gibi konular, felsefenin merkezine yerleşmiştir. Descartes'ın “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım) formülüyle özetlenen bu dönemde, felsefi düşüncenin çıkış noktası artık öznenin bilinci ve düşüncesi olmuştur. Bu durum, dış dünyaya ve varlığa yönelik bilgi edinme sürecini problematik hale getirirken, aynı zamanda modern felsefenin temel tartışma konularını da şekillendirmiştir.

Sonuç olarak, modern felsefe, ontolojiden epistemolojiye kayışla, öznenin ve bilincin önceliği üzerine inşa edilmiştir. Bu değişim, hem düşünce tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş hem de felsefenin, bilimsel devrimin etkisiyle şekillenen yeni bir bilgi anlayışına evrilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, bilginin kesinliği, doğruluğu ve objektifliği

<sup>151</sup> Günenç, *Ahlâkın Felsefi Dönüşümü*, 157-158.

<sup>152</sup> Cevizci, “Modern Felsefe”, *Felsefe Sözlüğü* içinde, 601.

sorunsallaştırılmış, felsefenin temel sorunları yeniden tanımlanmıştır. Modern felsefede artık asıl mesele, varlığın ne olduğu değil, varlığın bilgisine nasıl ulaşılabileceğidir.

Epistemolojinin adeta “ilk felsefe” konumuna yükseltildiği modern felsefede, etik problemleri de epistemolojik temellerde tartışılmaya başlanmış, etiğe dair yargıların tasarısı, epistemolojik bir düzlemde ortaya çıkarılmıştır.

### 1.3.1. Etiğin Epistemolojik Temelleri

Antik dönem, varlık alanının, değerler topluluğu ile girift bir şekilde oluşturduğu anlamlar alanı olarak karşımıza çıkarken, modern dönemde varlık alanının değerler ya da normlar alanı ile herhangi bir bağlaşıklığının olmadığı görülür. Antik dönemde, olgular anlamlarını, insanların geliştirdikleri ontolojiler ve metafiziklerde bulur ve böylece, olgudan değere ya da olandan olması gerekene giden ahlaki yapılar kurulur. Fakat modern dönemde değerler alanı, ontolojilerin değil, epistemik temellendirmeler üzerine inşa edilir. Buna göre, bu epistemik temelli değerler alanı, daha çok duyuların ve zihnin ışığıyla aydınlatılır ya da başka bir deyişle, bizatihi insanın kendi gaye ve çabasıyla kendisine taahhüt ettiği bir mevcudiyet kazanır.<sup>153</sup>

MacIntyre, kadim dönemdeki ahlaki şemanın temel karakteristiğini ereksel bir metafiziğin çıktısı olarak değerlendirir. Buna göre, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te de analiz ettiği yapı gereğince, “olan-insan ile asıl-doğasının-farkına-vardığında-olabilecek-insan arasında köklü bir karşıtlık vardır.”<sup>154</sup> İlk safhadan ikinci safhaya nasıl geçilebileceği üzerine düşünmekse, ahlaki bir yaşamı tesis etmenin yolu olarak etiğin alanıdır.

Rönesans ile beraber, metafizik, dini ya da politik bir temellendirmeden ziyade, yalnızca insandan taraf olan veya insanın sahip olduğu melekeler üzerinden temellendirilmiş, özne merkezli yeni bir *ethos*un gün yüzüne çıkmaya başladığı ifade edilebilir. Günümüzde bazı düşünürlerce, modernlikle de eş görülen bu yeni *ethos*, ahlakı hep bilinen eksenden çıkartmış olsa da yine de ona bir şekilde ihtiyaç duymuştur. 17. yüzyıldaki bilimsel terakkiler ve de Aydınlanma dönemine gelindiğinde gelişim bulan paradigma değişimleri, ahlaki yaşantının bu söz konusu yeni durumunun arka planını teşkil etmektedir. Nitekim modern doğa biliminin gelişmesiyle doğa, salt matematiksel bir dille okunmaya başlanmış, dolayısıyla evrende istisnaya yer bırakmayacak şekilde aklî, sabit ve değişmez doğal yasalar cari kılınmıştır.<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 169.

<sup>154</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 109.

<sup>155</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 170-171.

Bu bakımdan, modern düşünce, kadim düşüncenin tefekkür edilecek bir tabiat anlayışına yaslanmaktansa, insanın bizzat kendisinin yönetebildiği bir doğa düşüncesine tutunur. Bu da doğa hususunda, materyalist ve matematikselleştirilebilir bir yaklaşımın hâkim olmasına neden olur. Evren konusunda nihai sebep ve ereksellik fikri zemininde ortaya çıkan açıklamalar dışlanır ve olabildiğince realist ve olgucu bir yaklaşım tarzı baskın gelir.<sup>156</sup>

Böylesi bir cihetten çıkan ahlak felsefeleri de insan merkezli bir karaktere sahip olup, birbirlerinden sadece mahiyetleri bakımından farklılık arz etmektedirler. Buna göre, modern etiklerin çerçevesinin bir tarafında, insanda belirleyici olan şeyin akıl olduğunu söyleyen rasyonalist etikler, bir tarafında sezgiyi esas alan sezgici etikler, başka bir tarafında ise insanın sahip olduğu doğal arzuları başat gören doğalcı etikler yer almaktadır.<sup>157</sup>

Bu hususta MacIntyre, İskoç Aydınlanmasının önemli düşünürlerinden David Hume'un (ö. 1776) yaklaşımına değinerek, 18. yüzyıl felsefesinin ahlak anlayışının ayırt edici niteliğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, doğru eylemi, ne İlkçağ'daki gibi metafiziksel akılla ne de Ortaçağ'daki gibi ilahi emirle örtüştürmeye girişen Hume'a göre, "en yüksek iyi", kişisel ve toplumsal olanın mutabakatında hasıl olur.<sup>158</sup> Zira, onun ifadesiyle: "Hiçbir önermeyle karşılaşmadım ki, önermelerin alıştığımız yüklemeleri olan *-dır* ve *değildir* (*is* ve *is not*) yerine *-meli/malı* ya da *-memeli/mamalı* (*ought* ya da *ought not*) ile bağlanmamış olsun."<sup>159</sup> Hume bu ilkesiyle, olgusal (*is*) önermelerden, normatif (*ought*) sonuçların çıkarılamayacağını savunur. Yani, var olan durumlardan, doğrudan doğruya olması gereken sonuçların türetilmeyeceğini düşünür. Fakat o zaman ahlaki değerler dayanacak bir zemin bulamayacaktır. Hume, ahlaki ilkelerin insanların yaşadıkları dünyada karşılaştıkları durumlara verdikleri duygusal tepkilerin bir sonucu olarak değerlendirir ve tam da duygu boyutunda kalmayı önerir. Zira duygular ahlaki ilkelere ulaşmamıza yardımcı olan deneyim nesneleridir.

Hume'un ampirik bir çerçevede ahlaki konuları ele alış tarzına bakacak olursak, onun, duygusal tepki ve bağların önemine vurgu yapan, duygu temelli bir ahlak anlayışına bağlı olduğunu belirtebiliriz.<sup>160</sup> Bu doğrultuda, "iyi" olanı temellendirmede Hume ne kozmik düzeni ne de Tanrı'nın rıza veya yaptırımını temel referans noktası olarak ele alır. O, bundan ziyade, insanlığın yararı temelinde, ahlaki iyi'nin müeyyidesini duygudaşlık olarak belirlemektedir. Duygudaşlık, Hume'un felsefi yaklaşımı gereğince, herhangi bir metafizik-ahlaki ilkeye dayanmadığı gibi, duyguların karşılıklı etkileşimi neticesinde kendiliğinden ortaya çıktı

<sup>156</sup> Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 225.

<sup>157</sup> Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, 256.

<sup>158</sup> Kılıç, "Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu", 176.

<sup>159</sup> Bkz. David Hume, *Treatise* III i.1; MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 115.

<sup>160</sup> Kılıç, "Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu", 177.

deneyim alanına vurgu yapmaktadır.<sup>161</sup> Dolayısıyla ahlaki değerler kaynağını, deneyimden almaktadır.

Şu hâlde, ampirik bir düzende, doğa ve evren üzerine düşünebilmeye dair yollar sunan modern filozoflar, ahlakı da bu sisteme bağlı olarak incelemişler, bu inceleme sonucu ise muhtelif modern etikler türemiştir. Öyle ki söz konusu ampirik düzenek gereğince, modernite, *ölçülebilir ne varsa ölçmek ve ne ölçülemiyorsa ölçülebilir kılmak* iddiasıyla, bütün varlık ve oluş düzeylerini matematik, geometri ve fiziğin düzeyine indirgemek suretiyle her şeyi bölünebilir, ayrıştırılabilir, birleştirilebilir, karşılaştırılabilir ve böylece sonsuzca işleme tâbi tutulabilir bir forma sokmuştur.<sup>162</sup> Gözlem ve bilimsel yöntemlerin baskın düşünme tarzı olmasıyla, ontolojik ve epistemik sahada yaşanan felsefi dönüşümler, ahlak felsefesi açısından da o döneme kadar gelen felsefi teorilerde bir dönüşüme yol açmıştır. Zaten, en başta insan, bu ampirik çerçeve içinde anlaşılmaya çalışıldığından, onun bilimsel, sosyal, psikolojik, siyasi gibi kanallardan incelenmesiyle elde edilen veriler, etiğin tek bir merkez etrafında dönmesine engel olmuştur.

Böylelikle, 17. yüzyıl itibariyle etiğin, Tanrıdan veya nesnel bir değerler düzeninden değil de bizzat insandan hareketle kurgulandığı görülür. Bu bağlamda, modern düşüncede, ahlaki değerler ve normlar, bireyin özerkliği ve özgürlüğü çerçevesinde ele alınır. Söz gelimi, Immanuel Kant'ın (ö. 1804) ahlak felsefesi, bu anlayışın en belirgin örneklerinden biridir. Kant, ahlaki yasaların kaynağını insan aklında ve onun evrensel ilkeler koyma kapasitesinde bulur. Bu yasalar, herhangi bir dışsal otoriteye değil, yalnızca aklın kendisine dayanır. Böylece, modern felsefede ahlak, öznenin kendi kendine koyduğu ve takip ettiği kurallarla şekillenen bir alan haline gelir.

Bu bağlamda, modern ahlak teorileri, ahlaki bilginin doğası ve kaynağı üzerine yoğunlaşırken, ahlaki sorumluluğun da bireysel özerklikle ilişkili olduğunu vurgular. Artık ahlak, bir ontolojik gerçeklikten ziyade, bireyin kendi özgür iradesiyle oluşturduğu bir normatif düzen olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, ahlakın epistemolojik temellerinin altını çizerken, aynı zamanda ahlaki bilginin ve değerlendirmenin öznel boyutunu da ön plana çıkarır.

Epistemolojik sorgulamalar, bilginin doğasını ve sınırlarını anlamaya çalışırken, fenomenoloji ise bilincin ve deneyimin doğrudan yapısına odaklanarak, öznenin dünyayı nasıl deneyimlediği ve anlamlandırdığı sorusunu gündeme getirir. Öyleyse çalışmamızın gidişatını, “ilk felsefe” olarak fenomenoloji disiplinine evrilen yeni sorgulamalar sürecine götürebiliriz.

<sup>161</sup> Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”, 292.

<sup>162</sup> Rıdvan Şentürk, “Etik, Ontolojik ve Epistemolojik Bunalım”. *Covid-19 Soruşturması Dosyası, İLEM*. 12 (2020): 3.

Bu sorgulamalar üzerinden yeni bir felsefi perspektif inşa etmeye çalışan, çağdaş filozoflar Husserl ve Heidegger'in yaklaşımlarını ele alabiliriz.

#### 1.4. “İlk Felsefe” Olarak *Fenomenoloji*

Burada, fenomenolojiyi “ilk felsefe”, felsefeye asıl teşkil etme bağlamı etrafında incelemeye tabi tutacağız. Çalışmamız bu kısma kadar, felsefenin metafizik kökeninde hangi disiplinin temel olduğunu soruşturma ve etğin bu temele nasıl bina edildiğini ele alma üzerine odağını verdi. Nitekim bu başlık çerçevesinde de söz konusu odağı dağıtmadan, felsefenin 20. yüzyılın başat geleneklerinden biri olan fenomenolojiyi “ilk felsefe” yönü itibarıyla konu edip, etğin felsefi dönüşümüne nasıl yön verdiğini sunmaya çalışacağız.

Felsefe tarihinde, en çok Alman filozof Husserl ile önemi ve tanınırlığı gün yüzüne çıkan fenomenoloji, en genel ifadeyle, fenomenlerin bilimidir. Jean-François Lyotard, fenomenoloji teriminin, bilince görünen *şeyin* yani “fenomenlerin” ya da “verilmiş” olan *şeyin* incelenmesi anlamına geldiğini belirtir.<sup>163</sup> Bir felsefi okul olarak fenomenoloji, olayları ve eylemleri; kullandığımız günlük nesneleri bize göründükleri gibi tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan sadece doğa bilimlerinin tanımladıkları şeyleri gerçek kabul eden eğilimin karşısında yer almaktadır. Söz gelimi, yazmada kullanılan bir kalem, bu bağlamdaki haliyle bir tanım alır. Fenomenoloji, kalemin atomlar topluluğundan başka bir şey olmadığını ileri süren görüşü reddeder. Eşyayı, yalnızca doğa bilimi kavramlarının, gerçekte olduğu gibi kavrayabileceği görüşünden uzak durur. Dolayısıyla bu okul, bilimsel felsefeye dayalı tek veçheli bir standartlaşmayı kabul etmeyip, evreni tüm çeşitliliği ve oluşmuşluğu, nitelikleri özelinde yeniden bir inşa çabası içindedir.<sup>164</sup> Lyotard'ın da bu bahse intibak eden yorumuyla: “Ne yayımlı tözün felsefesini yapmak için mum parçasından yola çıkmak, ne de duyarlığın *a priori* formu olan uzamın felsefesini yapmak gereklidir; ön-varsayımsızca mum parçasının kendisinde kalmak, onu sadece kendini [bilince] verdiği gibice *betimlemek* gerekir.”<sup>165</sup>

Bu kapsamda fenomenoloji, örneğin, nesnenin, ölçüsü, bulunurluk seviyesi, kimyasal içeriğiyle değil, kendini tüm bu nitelemelerden bağımsız gösterme biçimi ile

<sup>163</sup> Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, trc. İsmet Birkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 9.

<sup>164</sup> Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, trc. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 557.

<sup>165</sup> Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, trc. İsmet Birkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 9.

ilgilenir. Dan Zahavi, basit nesnelerin gündelik deneyiminin bile, fenomenolojik analiz için bir çıkış noktası olarak hizmet edebileceğini ifade eder.<sup>166</sup>

Zahavi, fenomenolojinin, 20. yüzyıl felsefesindeki baskın geleneklerden biri olarak addedildiğini ifade ederek, Husserl'in bu geleneğin kurucusu olduğunu vurgulamaktadır.<sup>167</sup> Gerçekten de Husserl'in fenomenolojisi en özlü şekilde *sui generis*<sup>168</sup>tir.<sup>169</sup> Bu sebeple, fenomenoloji, tüm anlam içeriği Husserl'in çalışmalarında teşekkül eden bir yöntem ve nihayetinde de felsefi bir düşünme biçimidir.<sup>170</sup> Onun hangi vesileyle bu düşünme biçimiyle temas kurduğuna baktığımızdaysa, genel itibarıyla de felsefesinden etkilendiği 19. yüzyıl Alman düşünürü Franz Brentano (ö. 1917) olduğu bilinmektedir. Fenomenoloji terimi, Brentano'da, fenomenlere dair bir analiz ya da betimlemeyi ifade eder. O, Husserl'in de benimseyeceği gibi, fenomenolojiyi, tecrübemizde dolaylı olarak verilenin ötesine giden araştırma türüyle karşı karşıya getirmiştir.<sup>171</sup>

Bu doğrultuda Husserl, bilince ait her çeşit, algılama, hatırlama, hayal etme, arzulama gibi formların nasıl yapılandığını ortaya çıkarmak üzere, bu deneyimlerin bilinçteki yansımalarını betimleyici bir dille okumaya çalışmanın yöntemini kurmaya çalışır. Nitekim ona göre fenomenoloji, diğerlerinden ayrılan, kendi başına çok boyutlu bir alandır ve onun iddiası, bilincin yapılarının deneyimine birinci tekil kişi gözüyle bakılması gerektiğidir. Bu, onun *yönelimsellik* olarak adlandırdığı; bilincin dünyadaki farklı türdeki nesnelere doğru "yönelmesi" ya da söz konusu nesneleri tasarlaması olarak yapılandığı kuramıdır.<sup>172</sup> Örneğin, uzaktan birini görüp onu tanıdığımız biri zannederiz ve yakına geldikçe o olmadığını fark ederiz. Bilinç burada yalnızca birini görmüş olmayı deneyimlemez aynı zamanda onu tanıyor olduğunu zannettiğini ve akabinde de o olmadığını anlamayı da deneyimler. Husserl bunu, her düşünce, algı, istek ya da hayalin belirli bir nesneye veya duruma yönelmiş olduğu, böylece bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğu şeklinde ifade eder. Bilinç katman katman yönelmiş olduğu şeye doğru açılır. Bu doğrultuda, fenomenolojinin yaptığı, tam da yönelimsellik aracılığıyla bilincin içsel yapısını araştırmak ve mevcut varsayımların ötesinde bilgi için uygun temeli sağlamaktır.

<sup>166</sup> Dan Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, trc. Seçim Bayazit (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 19.

<sup>167</sup> Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, 11.

<sup>168</sup> Emsalsiz, kendine özgü.

<sup>169</sup> Tom Rockmore, "Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine", trc. Senem Kurtar, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 146.

<sup>170</sup> Kasım Küçükcalp, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji," *Husserl (Fikir Mimamları - 09)* içinde, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 58.

<sup>171</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 342.

<sup>172</sup> David Woodruff Smith, *Husserl*, trc. Seçim Bayazit (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 30.

Husserl'in bilinç ve şey üzerine çözümlemelerinde esas katkısı, *noema/noesis* ayrımında ve yönelimselliği kavrayış biçiminde ortaya çıkmaktadır.<sup>173</sup> “Noema” (Yunanca’da düşünülen ya da bilinen şey), nesneye yüklenen tüm farklı determinasyonlardan oluşan kümeye ve nesneyi görme şeklimize tekabül etmektedir. Husserl’e göre *noema*, görsel, dokunsal ve diğer “veri” çokluğunu bir nesnenin görünüşleri haline çeviren bu tarz belirlenimlerin bir terkididir.<sup>174</sup> “Noesis” ise, anlam veren bilinç edimi; algı, anımsama, akılda tutma gibi *cogito* kiplerini bünyesinde barındıran alana karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda, yönelimselliğin iki kutbu olarak beliren *noema* ve *noesis* bağlamında bilinç, bir şeyin bilincidir demek, *noema* olmadan *noesis*, *cogitatum* olmadan *cogito* olamayacağını söylemek demekle aynı şeydir.<sup>175</sup>

Bununla beraber, Husserl'in söz konusu belirlemelerinin arka planında, “Avrupa Bilimleri”ne yönelik entelektüel bir kriz olarak teşhis ettiği, Galileo’yla başlayan, modern fizikten kaynaklanan kültürel bir problem bulunmaktadır. Husserl’e göre, modern fizik, doğanın özünü “matematikleştirerek” giderek idealleştirmekte ve çevremizdeki sıradan şeylerden soyutlamaktadır.<sup>176</sup> Dolayısıyla, o, fenomenolojisini, tespit ettiği bu çıkmaza yegâne çözüm mahiyetinde serimler. O, *Fenomenoloji*<sup>177</sup> adlı makalesinde, “fenomenoloji” teriminin, iki şeye gönderme yaptığından bahseder:

İlkin, yüzyıl dönümünde felsefede atılım yaratan yeni türden betimleyici bir yöneme; ikinci olarak, bu yöntemden türemiş a priori bir bilime -öyle ki, bu bilim, kesin bilimsel bir felsefe için temel bir araç (*Organon*) sağlama ve müteakip uygulamasında tüm bilimlerin yöntemsel bir reformunu mümkün kılma amacındadır.<sup>178</sup>

Husserl'in bu şekilde yön vermeyi amaçladığı fenomenolojinin ardındaysa, sadece bir “bilim” krizi değil aynı zamanda “Nazi döneminin yükselen irrasyonalizminin yattığı” Avrupa kültür krizi vardır.<sup>179</sup>

Nitekim Husserl de felsefenin yaşadığı krize bir çözüm minvalinde, varlığın en genel yapılarının ya da bu yapıların olduğu haliyle bir tasarımını sunan anlamıyla fenomenolojik yöntemi geliştirerek, hem bir geleneğin başlatıcısı konumuna gelmiş hem de bu yöntem kendisinden etkilenen filozofların kriz çözümlemelerinde referans noktası olarak

<sup>173</sup> Onur Kartal, *Başkasının Politikası*, (Ankara: FOL Kitap, 2021), 51.

<sup>174</sup> Dagfinn Føllesdal, “Husserl’de *noema* ve anlam”, trc. Emre Barca, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 122.

<sup>175</sup> Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, 69.

<sup>176</sup> David Woodruff Smith, *Husserl*, 425-426.

<sup>177</sup> Journal of the British Society for Phenomenology, Volume 2, Issue 2 (1971)

<sup>178</sup> Edmund Husserl, “Fenomenoloji”, trc. Aydın Gelmez, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 29.

<sup>179</sup> David Woodruff Smith, *Husserl*, 47.

öne çıkmıştır.<sup>180</sup> Bu bağlamda, söz konusu krize dair çözümünde Husserl, evvela kaynağına gitmek suretiyle derin bir kriz analizi ortaya koymuş, ardından “yaşam-dünyası” (*Lebenswelt*) kavramını, gerek birbirinden ayrılmak suretiyle kaynaklarına yabancılaşan bilimlerin zemini olarak, gerekse bütünlüklü bir felsefenin (transcendental fenomenolojinin) kuruluşu için bir anlam temeli olarak geliştirmiştir.<sup>181</sup>

Husserl, algıdan ve tahayyül yetisinden yargı ve bilgi oluşumuna kadar farklı türde deneyimlerin ideal anlamını araştırarak disiplinize ettiği transcendental fenomenolojide, tüm felsefe ve esasında tüm bilim ve bilginin temellendiğini ileri sürmüştür.<sup>182</sup> Bu bağlamda o, “şeylerin kendisine geri dönelim”<sup>183</sup> diyerek adeta krizden çıkışın parolasını verir. Peki şeylerin kendisine geri dönmekten kastedilen nedir? Husserl burada elbette fenomenden başka bir şeyden söz etmemektedir.<sup>184</sup> “Şeyler”, *Sachen*, tüm kavramların nihai olarak temellendirildiği geleneksel anlamıyla fenomenlerdir.<sup>185</sup> Bununla birlikte, “şeylerin kendisine gitmek”, Husserl’in *epokhe* adını verdiği bir paranteze yahut askıya alma sürecine işaret eder. İşte transcendental fenomenoloji, bu ayrıca alma işini sağlayan yöntemdir ki Husserl’in tüm felsefi gayesi de burada açığa çıkmaktadır.

Bir Antik Yunan terimi olan *epokhe*, askıya alma anlamına gelir. Husserl, özellikle ilgili meseleleri araştırmayı önüne koymuştur ve bu meseleleri irdeleme noktasında ilk iş, fenomenolojinin nasıl bir yöntem olabileceğini incelemeye başlamıştır. *Epokhe*, bir diğer adıyla ‘fenomenolojik redüksiyon’ ise bu araştırma sürecinin en büyük keşfi olur.<sup>186</sup> Zira *epokhe*, fenomenlerin ön kabullerden azade bir şekilde deneyimlenmesini mümkün kıldığından, “şeylerin kendilerine dönmek” ilkesinin ön koşulunu teşkil eder. Bu nedenle, *epokhe* uygulanmadan, fenomenlerin özsel yapıları doğru bir şekilde kavranamaz. Zahavi, şeylerin kendilerine dönmeyi salık veren bu paranteze alma işlemine dair Husserlci perspektiften şöyle bir yorum getirir:

Şeylerin kendilerine dönmek teorilerden, yorumlardan ve yapılardan bir yüz çevirmedir. Paranteze almamız gereken doğru kabul ettiğimiz fikirler, düşünme alışkanlıkları, önyargılarımız ve teorik varsayımlardır.<sup>187</sup>

<sup>180</sup> Kubilay Hoşgör, “Edmund Husserl’in Kriz Analizi Üzerine”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 2, sy. 10 (2020): 490.

<sup>181</sup> Küçükalp, “Yaşamı”, 32-33.

<sup>182</sup> Smith, *Husserl*, 30.

<sup>183</sup> Edmund Husserl, *Logical Investigations, Volume 1*. Translated by J. N. Findlay (New York: Routledge & Kegan Paul, London and Humanities Press, 1970), 168.

<sup>184</sup> Onur Kartal, *Başkasının Politikası*, (Ankara: FOL Kitap, 2021), 46.

<sup>185</sup> Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, trc. Seçim Bayazit (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 133.

<sup>186</sup> Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, (Ankara: FOL Kitap, 2021), 44.

<sup>187</sup> Dan Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, 44.

Dolayısıyla, Husserl'in, söz konusu ifadesinin ardında vurgulanan paranteze alma, felsefi soruşturmalarda önceden var olan varsayımları, teorileri, kavramları bir yana bırakarak, bilincin dolaysız ya da doğrudan deneyimlediği fenomenlere ve bunların özlerine dönmeyi kasteder. Burada esas amaç, bilincin nesneleri dolaysız bir şekilde nasıl deneyimlediğini ve düzenlediğini görmeye çalışmaktır. Bu, yani fenomenolojik indirgeme, onun düşüncesine göre, 1911'de oluşturduğu transendental fenomenolojinin de temel taşıdır.<sup>188</sup>

Neticede fenomenoloji, bilinen felsefe anlayışı ve yöntemi olarak Husserl'in araştırmaları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu yöntemin her şeyden önce teşebbüs ettiği şey, deneyim ya da tecrübemizi kökenlerinden ve gelişiminden bağımsız tutarak; tarihçi, sosyolog ya da psikologların sunduğu nedensel açıklamaların dışında, dolayimsız bir biçimde, gerçekte olduğu şekliyle betimlemektir. Bu suretle, Husserl, felsefenin olgusal bir bilim olmadığı savından yola çıkarak; ne mantık ve matematiğin formel sistemlerine ne de doğa bilimlerinin yöntem ve bulgularına indirgenebilirliğini savunmuştur. Buna göre, fenomenolojiyi 'görünümlerin bilimi' olarak kurgulamış, felsefi faaliyetin çok önemli bir parçası olarak, onun bu lafzi anlamını devreye sokmuştur. Bu anlam çerçevesince, yaşamda değer taşıyan pek çok şeyin, mesela iyiliğin, güzelliğin ve aşkın, fenomen yahut görünümlere dayandığını, fakat onların görünümler değil bizzat bilincin kendisinin olduğunu ileri sürmüştür. Şu hâlde, ona göre, felsefenin temel amacı, öznenin bakış açısından görülen, bilincin içeriklerine yönelik bir araştırmayı hayata geçirmektir.<sup>189</sup>

Bu noktada, onun yaklaşımında, "betimleyici psikoloji" zemininde beliren fenomenoloji, bir yöntem olmaktan çıkarak, "ilk felsefe" olarak iş görebilme noktasında elverişli hale gelir. Gerçekten de Husserl'in, fenomenolojiyi, onun da izhar ettiği üzere, bütün bilimlerin *a priori* temellerini inceleyen bir bilim olarak ele alması dolayısıyla, fenomenoloji Matheson Russell'in deyiimiyle de *philosophia prima*, yani ilk felsefe adını hak etmiştir.<sup>190</sup> Denebilir ki fenomenoloji, Husserl tarafından krizin karşısına bir nevi "ilk felsefe" olarak çıkarılmaya çalışılmaktadır. Nitekim o, 1923-24 yıllarında vermiş olduğu "İlk Felsefe" [Erste Philosophie (First Philosophy)] üzerine konferanslarda, yaşamın canlandırılmasında felsefeye düşen göreve dair hususi vurgular yapmaya başlar. Bu vurgular, onun fenomenolojik sisteminde cereyan etmektedir.<sup>191</sup> Herbert Spiegelberg de Husserl'in 1911 tarihli, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (Philosophie als strenge Wissenschaft)* adlı meşhur makalesinde bu yeni

<sup>188</sup> Rockmore, "Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine", 153.

<sup>189</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 343.

<sup>190</sup> Matheson Russell, "Fenomenoloji ve Transendental Felsefe", trc. Kamuran Gödelek, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 131.

<sup>191</sup> Küçükalp, "Yaşamı", 28.

felsefi disiplinin manifestosuna yer verdiğini, aynı zamanda -geçmiş ve gelecekteki- diğer felsefi yaklaşımlara meydan okumakta ve yalnızca fenomenolojinin büyük bir özgüvenle felsefe ve bilimi doğru yola sokabileceği iddiasında bulunmakta olduğunu kaydetmektedir.<sup>192</sup> Bu da Husserl'in, fenomenoloji disiplinini, tüm diğer bilimlerin ve felsefi disiplinlerin temelini oluşturacak bir bilgi sistematiği geliştirmeyi hedefleyen bir "ilk felsefe" olarak ilerlettiği sonucunu ayan etmektedir.

Husserl'in çalışmalarının özünde, bir "ilk felsefe" olarak konumlandırmaya giriştiği fenomenoloji, onun öğrencisi Heidegger'in felsefi serüvenine de derinlemesine nüfuz eden yönelimler barındırmaktadır. Bu yönelimlerin en bariz şekilde dışa vurulduğu kaynak ise onun *Varlık ve Zaman*'ıdır. O, *Varlık ve Zaman*'ın daha başında felsefesinin tam olarak neyi mercek altına aldığını: "Varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur"<sup>193</sup> ifadesiyle belirtmektedir. Zira ona göre, hep belirli bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamının aynı zamanda hep karanlıklar içinde kalıyor olmasıyla, "varlık"ın anlamına ilişkin sorunun tekrar sorulma zorunluluğu hasıl olmuştur. Yani, *Varlık ve Zaman*, varlık sorusunu -geleneksel ontolojinin sahici bir şekilde ele almamış olduğu tespitiyle yeniden sorma denemesidir. Bu soru doğrultusunda o, Batı metafiziğini eleştiren bir adımla düşünce yolunu kurmuştur. Bu yolda, varlığın hakikatini ifşa etme görevini üstlenmiştir ki bu onun aynı zamanda *temel (fundamental) ontoloji* projesinin manifestosudur.

Heidegger'e göre, Batı düşüncesi, Varlığı verili olarak kabul etmekte, bu yüzden onun hakkında ne kadar bilgisiz olduğunu sormaksızın, varolanlar dünyasına dalmış olduğundan yozlaşmıştır.<sup>194</sup> Batı metafiziğini eleştiren Heidegger, bu suretle bir varoluş metafiziği tesis etmiştir ve *Dasein*<sup>195</sup> çözümlemesi, bu doğrultuda onun ilk durağıdır denebilir. Nitekim eserinin arka planı hakkında, "belirli bir varolanın, *Dasein*'in, özgün yorumlanması yoluyla varlığa duhul etmek, ki *Dasein*'dan varlığın anlaşılma ufku ve olası yorumu elde etmek"<sup>196</sup> şeklinde demeç vermektedir. O, fundamental ontolojisiyle söz konusu çözümlemeye dair fenomenolojik bir tarzı benimserken, Husserlci mirası ontoloji alanına taşımaktadır.<sup>197</sup> Nitekim onun incelemeleri, temelini Husserl'in attığı zemin üzerinde mümkün olabilirken, o,

<sup>192</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 179.

<sup>193</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 1.

<sup>194</sup> Kasım Küçükaltın, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 51.

<sup>195</sup> Heidegger'de "Dasein" kavramı, 'orada olmayı' ifade eden, öz'ün tam karşısı olarak, 'varoluş' için kullanılan bir terimdir. Heidegger için "Dasein", sıradan bir varoluş ya da varlık teriminden farklıdır ve bu nedenle büyük harfle yazılması, onun felsefi önemine dikkat çekmek içindir.

<sup>196</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 40.

<sup>197</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 98.

fenomenolojinin Yunanca'daki karşılığı *phainomenon* köküne inerek daha bu disiplini derinden incelemektedir.<sup>198</sup>

Ne var ki 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman* adlı eseri ile Heidegger'in, Husserl'in asistanı olarak, onun bulunduğu çizgiyi takip etmesi beklenirken, onun felsefi düsturu, olmanın (varlığın) anlamı sorusunu öncü kıldığı bir *Dasein* analitiği aracılığıyla temel bir ontoloji yapmanın yolunu bulmaktır. Zeynep Direk, Husserl'in fenomenolojisinin de bir anlamda, fenomenolojik indirgeme yoluyla bilincin yönelimselliğini çözümleyerek, kendini yaşıntılarında sunan fenomenlerin varlıklarının anlamını ortaya koymaya çalıştığına dikkat çeker. Ancak Heidegger için, fenomenoloji, varlığın anlamıyla bu şekilde ilgilenerek geleneksel "ontoloji"yi aşmış sayılmaz. Çünkü, fenomenoloji, "olanın varlığı"nı araştırma sorusu kılmıştır, olmanın kendisinin anlamı Husserl fenomenolojisinde de cevap bulmamıştır.<sup>199</sup> Heidegger, bu şekilde fenomenolojiyi Kartezyen varsayımlardan kurtardığını ileri sürmektedir. Halbuki Husserl'e göre Heidegger'in yaptığı şey, olsa olsa bir 'felsefi antropoloji' olabilir. Fakat Levinas'ın da *Dehşeti Onaylar Gibi* adlı metninde ifade ettiği gibi: Bu, yeni bir "nesnel bilim" -basit bir antropoloji- değil, varlığın düşünülüş tarzının ta kendisidir.<sup>200</sup>

Şöyle ki Batı metafiziğinin veya onto-teolojisinin, Leibniz'in formüle ettiği haliyle, "Neden bir şeyler var da yok değil?" sorusu, ontolojiyi merkeze alan ve ontolojiyi ilk felsefe olarak konumlandıran bir soru olarak yankı bulmuştur. Bu sorunun Heidegger'deki karşılığı, "Niçin varlık olsun da daha ziyade hiçlik olmasın?" şeklindedir ve Heidegger'e göre bu, hem felsefenin esas sorusudur hem de yine ontolojiyi merkeze almakla birlikte, sorunun dayandığı temel bakımından özgünlüğünü ifade etmektedir. Ontolojiyi esas alan sorunun dayandığı özgünlük, insan varlığının, varlığı bakımından çözülmesinde (tahlilinde) açığa çıkmaktadır. Varlığımızın hakiki anlamda 'ne?' olduğu sorusu, dünya içinde bulunan varlığımızın varlığı bakımından, fenomenolojik tarzda çözümlenmesinde cevap bulacaktır. Dünya içinde bulunuyor oluşumuz, evvela Varlıkta (*Sein*) mevcudiyetimizin incelenmesini gerektirir. Daha yalın bir ifadeyle, Varlıkta (*Sein*), benim ve başkalarının 'yaşamak' zorunda olduğumuz 'hayat'ı, 'mevcudiyet'i aramak esastır. Bu da Heidegger'in Batı ontolojisindeki genel yaklaşım olan,

<sup>198</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 29.

<sup>199</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 57.

<sup>200</sup> Emmanuel Levinas, "Dehşeti Onaylar Gibi", (Zeynep Direk & Erdem Gökyaran), *Sonsuza Tanıklık* içinde, trc. Özkan Gözel (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 88.

eşyayı ve cevherini değil, insanı ve özünü araştırmaya; soyuta değil somuta ve hayata yöneldiği bir fenomenolojiyi temele aldığını göstermektedir.<sup>201</sup>

O, ontoloji ile fenomenolojiye, diğer felsefi disiplinler arasında yer alan herhangi disiplinler olarak bakmaz. Aksine, bu iki disiplini, bizatihi felsefenin kendisini inceleme konusu ve ele alma tarzı itibariyle nitelendirmektedir. Bu yüzden, “felsefe, Dasein’in hermenötiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir.”<sup>202</sup> Bu aynı zamanda, fenomenolojinin, Heidegger felsefesi ekseninde başkalaşarak, ontolojiyle buluştuğu yere karşılık gelmektedir. Şu hâlde Heidegger’de fenomenoloji, varlığın fenomenolojisine tahavvül etmektedir: “İnceleme konusu bakımından fenomenoloji, varolanların varlığının bilimidir -yani ontolojidir.”<sup>203</sup> Heidegger’le birlikte fenomenoloji, Husserl’de karşılaştığımız gibi sadece bilginin değil, bütün varolanların Varlığının keyfiyetine yönelik hakiki manada bir temel bulma metodu halini alır. Dolayısıyla, “Heidegger kendi ontolojisini, bu ontoloji en temel ve hayati soru olan Varlığın anlamı sorusunu cevaplamayı ve temel yapıları ifşa etmeyi amaçladığından ötürü”<sup>204</sup>, fundamental-ontoloji<sup>205</sup> olarak adlandırır.

Bu suretle onun fenomenolog kimliği de *Varlık ve Zaman* adlı kitabında, insan varoluşunun temel unsurlarına dair yaptığı tasvirde ortaya çıkmaktadır. O, *Kant ve Metafizik Sorunu* adlı eserinin giriş kısmında, fundamental ontolojinin, insan denilen sonlu varlığın ontolojik analitiği olduğundan söz ederek, “insan doğasına ait” metafiziğin temelini oluşturma gayesini taşıdığını vurgular. Öyle ki metafiziğin olanaklı kılınması için fundamental ontoloji, zorunlu olarak bir *Dasein* metafiziği talep etmektedir.<sup>206</sup> Buradan yola çıktığımızdaysa, Husserl’in fenomenoloji çalışmalarının esini ardından, Heidegger tarafından ilksel bir disiplin olarak tesis edilmeye çalışılan fundamental ontoloji, onun “ilk felsefe”si olma potansiyelini güçlendirmektedir.

Fundamental ontolojinin, “ilk felsefe” bağlamında izleklerini açılırsak; ilk olarak ana konusunun, ontolojik-ontik açıdan, müstesna-olan bir örnek varolan yani, *Dasein* olduğu görülür. Zira Heidegger açısından, ancak tam olarak böyle, temel problemle (yani varlığın anlamına ait asıl soruyla) karşılaşılabılır.<sup>207</sup> Heidegger için fundamental ontoloji çerçevesinde, Varlığın hakikatini ortaya koyma işi *Dasein*’a aittir. Varlığı anlayan, varlığın anlamını soran

---

<sup>201</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, trc. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 15-16.

<sup>202</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 39.

<sup>203</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 38.

<sup>204</sup> Kasım Küçükaltın, “Batı Metafiziğinin dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida” (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 118.

<sup>205</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 138.

<sup>206</sup> Martin Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, trc. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 23.

<sup>207</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 38.

bir varolan olarak *Dasein*, varlığın anlamını sorgularken kendisini de bir varolan olarak sorgulamaktadır. Zira bu dünyadaki diğer varolanlardan farklı olarak *Dasein*, anlama, duygulanım, konuşma gibi eksistansiyal imkânlarla sahiptir.<sup>208</sup> Yani, ontik varolan olarak kendi varlığını mesele etmesiyle kendi varlığını icra ederken, buna, varlıkla belirli bir varlık ilintisine sahip olması da dahildir. Dolayısıyla, Varlığın kendini yalnız ve yalnızca *Dasein*'a açmasının nedeni, *Dasein*'ın bu açılmaya olanak sağlayacak bir yapıya sahip olmasından ötürüdür.

Söz konusu insan ya da insani varoluş olarak *Dasein*'ın, eksistensiyal çözümlemesi merkezinde gelişen ontolojide, zamana ve değişime matuf bir varlık kavramı inşa edilir, klasik metafizikte olduğu gibi değişmez, ebedî, bütünlük arz eden bir ontolojik pozisyon terk edilir. Heidegger için varolan yalnızca *Dasein*'dır, geri kalanlar ise sadece vardır. Başka bir deyişle, *Dasein*'ın özü, onun varoluşunda bulunur. Ona göre, *Dasein* öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi *Dasein*'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır.<sup>209</sup> Öte yandan, kadim dönem yaklaşımına binaen, teknik düşünmenin bir tezahürü olan metafizik olarak felsefe, tasarlayıcı bir tarz benimsemekle insanın nesneleşmesine yol açmış bulunmaktadır.<sup>210</sup> Heidegger ise buna mukabil, varlık yaklaşımını egzistansiyel bir yönde açılar. Buna göre, bir varlık öğretisi ya da ontoloji, eskiden yapılageldiği gibi, Varlık'tan (*Sein, essentia*) değil, artık yalnızca ekzistens olarak, hem kendi kendini anlayabilen hem de kendisi olabilen insandan hareketle inşa edilebilir. Bu bağlamda ekzistens olarak insan, Varlık'ın edilgin bir parçası değil, bilakis Varlık'ın çobanı oluverir, o, Varlık'ı kendine göre güder. Varoluşunu kendisi hakkındaki sorulara verdiği yanıtlardan hareketle kurarken, Varlık'ı da kurmuş olur.<sup>211</sup> Bu, Heidegger'in varoluşçu hermenötiğinin de çıkış noktasını teşkil eder.

Heidegger, varoluşçu hermenötiği bağlamında, Varlığın hakikatini ve anlamını klasik anlayıştan farklı olarak, hiçlik ve zamansallık unsurlarıyla düşünmektedir. Öyleyse, onun bu kavramlara yaklaşım tarzını irdelemek gerekir. Hiçlik (*Nichts*), *Dasein*'ın, varolanların tümlüğüyle üzerine çöktüğü bir anda, “sıkılıyorum” diye haykırdığı bir ruh haline işaret eder. Bu tarz bir can sıkıntısı, her günkü olan bitenden kaynaklanmaksızın, nedensiz bir sıkılma durumudur ve bu durum esnasında *Dasein*, varolanın bütünlüğü içerisinde hiçlikle karşılaşır. Bu anlamda, hiçliği bize tanıtan ruhun asli olayı, kaygıdır (*Angst*).<sup>212</sup> Kaygı, hiçliği ifşa etmektedir. Nitekim *Metafizik Nedir?* adlı konuşmasında o, hiçliği bizzat mevcudiyet olarak

<sup>208</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 88.

<sup>209</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 12.

<sup>210</sup> Adnan Esenyel, *Martin Heidegger-Varlığın Patikaları*, (Ankara: FOL Kitap, 2020), 50.

<sup>211</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Notos Kitap, 2017), 123.

<sup>212</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, trc. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 26.

değerlendirir ve ona göre mevcudiyet, mevcudiyet olarak her defasında ayan olan hiçlikten sudur etmektedir.<sup>213</sup> Heidegger, hiçliği kaygıya atfederek, varlığı sürekli nesne edinme çabasında olan ontolojiyi, hep ötelemiş olduğu hiçliği nesne edinmeye zorlar. Böylece, onun yukarıda da yer verdiğimiz, “Niçin hep varolan var da hiç yok?” sorusunda, *Dasein*’ın içinde varolduğu dünya, kaygıyla birlikte hiçbir şey imlemeyen bir dünya haline gelir. Neticede, Heidegger’in fundamental ontolojisi, *Dasein*’ın eksistensiye analitiğini yürütme görevini üstlenmektedir. Bu doğrultuda bir yol kat etmek içinse, dönüp dolaşıp hiçliğin kendisiyle yüzleşmek kaçınılmaz olacaktır. Zira kaygı, hiçliği doğurduğu gibi kendi de hiçlikten doğmaktadır, bu yüzden, dünyayı dünya olarak ve dolaysız izah edecek biricik yaşantının koşulu hiçlikle yüz yüze gelmektir.<sup>214</sup>

Heidegger’in kaygı dediği, korkma duygusundan farklı bir şeydir. *Varlık ve Zaman*’da, *Dasein*’ın bu kaygı halini yaşamasının sebebi, sonlu bir varlık olmasında yatmaktadır. Hiçlik ise, kaygı halinin ortaya çıkardığı bir eşiktir. Bu eşik, *Dasein*’ı kendi ölümlülüğüyle yüzleştirdiğinden dünya anlamını kaybeder. Zira *Dasein*, “hergünkülük”te, türlü meşgalelerin içinde kendisini kaybetmiş ve ölümü unutmuş şekilde yaşar. Hergünkülük, her *Dasein*’ın varlığının bir hareket tarzıdır. Gayrisahih bir varlık minvali olan hergünkülüğün ekseninde bir hayatta, Heidegger’in saptadığına göre, *Dasein*, kendisi olmayan bir anonim varoluşa kapılmıştır. *Dasein*’ın bu anonim varoluştan çıkarak kendisine has imkânlar hakkında sahil bir kavrayışa sahip olmasında ise, varlığının kurucu bir ögesi olan ‘ölüme-doğru-olmak’ (*Sein zum Tode*) önemli bir yere sahiptir. Ölüm imkânıyla ilişki kurmak, *Dasein*’a, gündelikliğin içindeki kaybolmuşluğundan çıkarak sahil bir benlik kurma kapısını aralayacaktır.<sup>215</sup> Ölüm, *Dasein*’ın bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkânıdır ve *Dasein* kendini bu imkândan asla azat edememektedir. Zira onun tam da kendi dünya-içinde-varoluşu, bu imkân karşısında söz konusu olur. Böylelikle ölüm; en zati, irtibatsız, atlatılmaz imkân olarak açığa çıkarılır ve bu bakımdan, müstesna bir başa-gelmedir.<sup>216</sup>

*Dasein*’ın varlığının hakikat ve anlamının bir diğer belirif düzlemi ise zamandır. Bu noktada, ilk olarak, Heidegger’de her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun, zaman olduğunu belirterek başlayabiliriz.<sup>217</sup> Varlık özünde zamansaldır, dolayısıyla, başından beri zamansızlık idesi ile ezeli-ebedi Varlık idesi anlamsızdır.<sup>218</sup> Nitekim *Varlık ve Zaman*, ilk

<sup>213</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 47.

<sup>214</sup> Kartal, “Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi”, 176.

<sup>215</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, 79-80.

<sup>216</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 266.

<sup>217</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 18.

<sup>218</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 459.

yarısı itibariyle insan varlığının analizi ile başlarken, bir sonraki aşama bu varlığın zamansallıkla ilişkisi içinde fundamental bir analizini vermeye geçmektedir.<sup>219</sup> Heidegger'in *Varlık ve Zaman* ile temel girişimi, eksistenz (*Existenz*), ruh halleri (*Stimmungen*), ihtimam gösterme (*Sorge*) ya da ölüme-doğru-olmak (*Sein zum Tode*) gibi varlık kiplerini incelemektir.<sup>220</sup> Bu varlık kiplerinin asli ontolojik temeli ise *zamansallıktır*.<sup>221</sup> Zamansallık, *Dasein*'in söz konusu fundamental yapılarının ontolojik anlamı olarak ifşa olmaktadır.

Varlığın ve varlığın muhtelif durum ve türevleri, kendi değişkenleri içinde hakikaten de zamandan hareketle kavranıp anlaşılır hale geliyorsa, öyleyse bizatihi varlığın kendisi görünür kılınmış olacaktır.<sup>222</sup> Nitekim Heidegger, *Dasein*'i *dünya-içinde-varolma* olarak karakterize etmiştir ve bu, onun dünya ile olan ilişkisini kökensel olarak zamansal yapmaktadır. Çünkü, "*Dünya-içinde-varolmak*, yani varolanlar ile karşılıklı bir ilişkiye sahip olmak, bütünüyle zamansallığın olanaklı kıldığı bir husustur."<sup>223</sup> O, zaten, *Varlık ve Zaman*'da, kısaca dünya-içinde-varolmanın ekstatik yönünü incelemektedir ve zamansallık her bir ekstazın eşit derecede asliliği içinde kendini husule getirmektedir.<sup>224</sup>

Öyleyse, Heidegger'in "ilk felsefe" mahiyetinde güzergâhını tayin ettiği fundamental ontolojisi, hiçlik ve zaman unsurları temelinde, geleneksel felsefenin varlığı bilme odaklı terimlerinden azade anlamaya kilitlenen yepyeni bir eksistensiye-fenomenolojik terminoloji geliştirmiştir. Bu terminoloji çerçevesinde, söz konusu ontolojinin, varlığın anlamını sorgulayacak yegâne varolan olarak *Dasein*'in, eksistensiye bir çözümleme görevini üstlenmesi gerekmektedir.<sup>225</sup> Bu suretle, Husserl'den farklı olarak, tefsir vâri (*hermenötik*) bir yöntem benimsenerek varoluşun anlaşılması zemini üzerinde bir *Dasein* fenomenolojisine girilmelidir.

Nitekim iki filozofun fenomenolojik gelenek içinde, insan hususundaki farklı tutumlarıyla ayrıştıkları belli olmaktadır. Hem Husserl'in hem de Heidegger'in, insan doğası üzerine derin analizleri dikkat çekicidir. Ancak Husserl, insan ile dünya arasındaki ilişkinin *noetik* kutbuna, yani insanın dünyayı algılama, düşünme, yargılama benzeri edimlerine yoğunluğunu vermiş ve esas itibariyle insanı bilen bir varlık olarak kabul etmiştir. Fakat Heidegger, insanı, bilen bir varlıktan çok, yabancı bir dünyadaki kaderiyle ilgilenen, varlığıyla

<sup>219</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 475.

<sup>220</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 458.

<sup>221</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 249.

<sup>222</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 19.

<sup>223</sup> Esenyel, *Martin Heidegger-Varlığın Patikaları*, 118.

<sup>224</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 349.

<sup>225</sup> Kartal, "Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi", 172.

ilgili olarak kaygılara kapılan bir varlık olarak telakki etmiştir. Üstelik bu minvalde, onun fenomenolojisi, “insan varoluşunun fenomenolojisi” olarak açığa çıkmaktadır.<sup>226</sup>

Bu bağlamda Heidegger: “Fenomenolojik yorum, Dasein’a asli açıklama imkânını tanımalı ve onu aynı zamanda adeta kendi başına tefsir edebilmesini sağlamalıdır. Açıklananın fenomenal içeriğini kavram düzeyine çıkartabilmek adına bahse konu açıklama sırasında fenomenolojik yorum, sadece refakat edici kalmaktadır”<sup>227</sup> der.

Şu hâlde, ona göre, fenomenolojinin asıl meselesi, Husserl’in belirttiği gibi varlığı görmenin doğru yolunu, yöntemini ‘bilmek’ değil, bize ‘varolan’ların nasıl belirlediğini araştırmaktır. Zira varlık kendisini zaten *Dasein* anlayışında vermektedir. Dolayısıyla Heidegger’le birlikte bilinç felsefesinin yerini alan ve “ilk felsefe” mahiyeti arz eden varoluşsal fenomenoloji ya da *Dasein* analitiği, aşkın ve *a priori* ögelerin bulunduğu bir temel ontoloji olarak nitelenir.

#### 1.4.1. Etiğin Fenomenolojik Temelleri

Peki gerek Husserl’in gerek Heidegger’in ayrı ele alış ve yaklaşım tarzları vâkıa olsa da “ilk felsefe” olarak *fenomenoloji* dediğimiz bir felsefi nosyonda, etiğin alımlanışı nasıl gerçekleşmiştir? İlk olarak, Husserl’in de Heidegger’in de felsefeleri bakımından etik görüşleriyle ön plana çıkan düşünürler olmadıklarını belirtmek gerekir. Ancak fenomenolojik perspektiflerinde etik alana tekabül edecek tutumlarına da rastlanmaktadır. Bununla birlikte, Husserl’in de Heidegger’in de etik görüşlerini, klasik etik teorilerinde olduğu gibi bağımsız bir sistem içine yerleştirmediklerini ama etiğe karşılık gelen problemlerin, onların transendental fenomenoloji ve fundamental ontoloji sarmalları içinde dolandığını ifade etmek mümkündür.

Bu noktada Husserl’e baktığımızda, onun aslında 20. yüzyılın etiğine de sirayet eden bir ‘değer kuramı’ oluşturduğu bilinmektedir.<sup>228</sup> Buna göre, o, aksiyoloji ile etik arasında bir ayırım yapmak suretiyle, aksiyolojiyi, doğru değerler ile yanlış değerleri birbirinden ayırt etmeye yarayan normatif bir disiplin olarak kurgulamıştır. Buradan, etiğini aksiyolojiye dayandırarak, etiğin idealini, ahlaki olarak doğru eylem anlayışının ne olduğu sorusu etrafında çevrelemiştir. Dahası o, etiği felsefe tarihi içinde deneyci geleneğin duyguculuğu ile rasyonalist geleneğin entelektüalizmi arasında süregiden bir tartışma olarak gördüğünden<sup>229</sup>, yine,

<sup>226</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 1809.

<sup>227</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 147.

<sup>228</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, 55.

<sup>229</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, 56.

fenomenolojik bir kaygıyla, ahlaki değerlerin ve normların temelini insan bilincine ve deneyimine içkinleştirmektedir.

Nitekim daha sonraki çalışmalarında; algının, eylemin, kişiliğin, öznelarasılık ve kültürün fenomenolojik analizleri arasında, değerlere ve ahlaki fenomenlere temas etmektedir.<sup>230</sup> Bu doğrultuda “öznelarasılık”, Husserl’in fenomenolojisinde, öznel birbiriyle olan ilişkilerini ve ortak deneyim dünyasını anlama noktasında krititik bir kavramdır. Husserl’de özne, kendinden hareketle yapılandırdığı bir “ben-insan”dır ve her öznenin, ortak kavrayış alanı olarak dünyaya dair bilinci ne olursa olsun, her “ben-insan” bir aradadır; dünya her bireyin bir diğeriyle yaşadığı bir dünyadır.<sup>231</sup> Dolayısıyla öznelarasılık mefhumu üzerinden Husserl, bireysel öznenin diğer öznelere nasıl eriştiği ve onların bilinçlerine nasıl anlam verdiği sorusuna odaklanır. Bu odaklanmanın neticesinde, transendental fenomenolojik yöntemi etrafında, ben’in başkasıyla ilişkisini çözümlerken öznelarasılık kuramının merkezi kavramlarından empatiyi (*Einfühlung*) geliştirir.<sup>232</sup>

Empati kavramını, Husserl ve onun gibi diğer fenomenologlar, yaygın anlamından ziyade, başkasını-anlama formuna dayalı, başkasının-deneyimi yahut başkasının-algısı gibi terimlerle de kullanılabilir bir temel anlayış olarak görmektedirler.<sup>233</sup> Bu noktada Husserl, Nazizm ve faşizmin de başlıca yol açmış olduğu Avrupa uygarlığının yaşadığı krize yönelik yaşam dünyasının unutulmuş olduğunu göstermek suretiyle, transandantal fenomenolojisini geliştirirken etik ve politik sonuçları olan bir dizi kuramsal çerçeveyi gün yüzüne çıkarmıştır. Söz gelimi, empati kavramı üzerine uzun yıllar çalışması sonucunda, fenomenolojinin “sosyolojik [bir] fenomenoloji”ye evrilmek zorunda olduğunu fark etmiştir.<sup>234</sup>

Buna göre, Husserl’in etik yaklaşımında, nesnellik, öznellik ve öznelarasılığı birbiriyle bütünleştirme çabası içinde olduğu görülür. Dolayısıyla özü itibariyle Husserl’in etik teorisi, üç meselenin birbirini karşılıklı olarak etkilemesine dayanır: İlk olarak, değerler nesneldir, fakat iradenin edimlerinde “kurulmaktadır” ve ahlaki değerler başkalarına işaret etmektedir.<sup>235</sup> Bu bağlamda, öznelarasılık mefhumunu sistematik bir tarzda kullanan ve tartışan ilk filozof olan Husserl,<sup>236</sup> bu kuramına, başta pozitif bilimlerin dayatmış olduğu nesnellik ölçütünden duyduğu rahatsızlık üzerine bir yön vermiştir. O, nesnelliğin anlamını öznelarasılıkta bulur. Öznelarasılık yoluyla, başkasının bilincine doğrudan erişimim

---

<sup>230</sup> Smith, *Husserl*, 439.

<sup>231</sup> Kartal, “Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi”, 162-163.

<sup>232</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 59.

<sup>233</sup> Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, 108.

<sup>234</sup> Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, 70-71.

<sup>235</sup> Smith, *Husserl*, 453.

<sup>236</sup> Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, 70.

olmayacağı için, yaşayan bedenim ile başkasının bana verili olan bedeni arasında eşleşmeye dayanan bir ilişki kurulur. Böylece, başkası bir alter ego (diğer ben) olarak bilincime eşsunulur.<sup>237</sup> Başka bir deyişle, öznelarasılık problemi *başka zihinler probleminin* yek diğer adıdır.<sup>238</sup> Zira yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Husserl'e göre, "bir kişi özü itibarıyla sadece bedenlenmiş bir özne, bir "insan Beni" değildir, aynı zamanda sosyal ve dolayısıyla öznelarası bir varlıktır."<sup>239</sup> İşte öznelarası bir varlık olarak bir başkasını deneyimlemenin transendental biçiminin adı, empatidir. David W. Smith Husserl'in Husserl'in bu kavramını şöyle izah eder:

Öznelarası olarak nesnelere yönelik deneyimim diğer öznelerle ilişkin bilincimi önvarsayar. Başkaları olarak başkalarının nasıl farkında olurum? Elbette diğer insanları görürüm. Benim algımda başkası doğada maddi bir şey olarak "kurulur", ancak sadece bundan ibaret değildir. Başkası, canlı bir varlık, doğadaki bir canlı olarak "kurulur", ancak bunun yanında benzer bir özne olarak da "kurulur". Husserl'e göre, başkaları olarak başkalarına ilişkin ilksel deneyim biçimimiz empatidir (*Einfühlung*).<sup>240</sup>

Husserl'e göre, empati, öznelarasılığın temel bileşenidir. Bu sayede, benle başkası arasında kurulan bu deneyim ilişkisinde toplumsal yaşam ortaya çıkar. Birlikte yaşamının, bir aradalığın ve öznelarasılığın bu belirleyiciliği nesneler alanında da kendini gösterir.<sup>241</sup> Pek çok değer de başkalarına yönelik empatik deneyimimizi yansıttığından, bu durumda değerler de öznelarasıdır çünkü değerlerin kurulmasında başka öznelerin de rolü vardır.<sup>242</sup> Bilhassa ahlaki değerler, iradenin, duygunun, pratik aklın ve kişilerarası deneyimin yapısına tabidir.<sup>243</sup> Öyleyse Husserl'in, empati temelli bir etiği öne çıkarmaya çalıştığı söylenebilir. Zira başkasının bilincine erişim sağlamak ve onun deneyimlerini kendi perspektifinden anlama kapasitesi olarak empati ile, bilincimiz kendini aşar ve bütünüyle yeni tür bir başkalıkla karşılaşarak etik sfere geçiş yapabilir.

Heidegger'e geldiğimizdeyse, onun etik disiplinine müstakil bir önem atfettiğini söylemek mümkün değildir. Zira o, metafizik geleneğe ait olan bir yaklaşımla, felsefede fizik, mantık, etik, gibi ayrımlara karşıdır. Onun varlık düşüncesinde bu ayrımlara yer yoktur, dolayısıyla etik meseleler de varlık düşüncesinden ayrı değildir.<sup>244</sup> Ancak yukarıda da yer verdiğimiz bir varlık minvali olan hergünlük, *Dasein*'in dünyada-içinde-varolmasına işaret

<sup>237</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 61.

<sup>238</sup> Zahavi, *Fenomenoloji-İlk Temeller*, 103.

<sup>239</sup> Smith, Husserl, 473.

<sup>240</sup> Smith, Husserl, 287.

<sup>241</sup> Kartal, "Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi", 164.

<sup>242</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 235.

<sup>243</sup> Smith, Husserl, 454.

<sup>244</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 87.

ettiği gibi, başkalarıyla birlikte-varolmasına da işaret etmektedir. O hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte, Heidegger'in ifadesiyle:

Dünya-içinde-varoluşun bu birlikteselliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. *Dasein*'in dünyası *birlikte-dünyadır*. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına *birlikte Dasein* denir.<sup>245</sup>

Bu bakımdan birlikte-olmak (*Mit-Sein*), dünyada olmanın özsel bir veçhesidir. Yani, kendi başına olmak kadar, başkalarıyla olmak da *Dasein*'in varlığına aittir.

Peki bu veçhe, bize Heideggerci çerçevede etik bir zemin kurma olanağı sağlar mı? Bu noktada, *Dasein*'in başkalarıyla birlikte olmasının, *Dasein* için ne anlam ifade ettiğini incelemek gerekir. *Dasein*, bu birlikte-olmada başkalarına yönelmiştir ve bu yönelme, fiili olsun ya da olmasın bir tür ilgi (*Fürsorge*) biçimidir. Fakat bu başkalarıyla birlikte olmanın *Dasein* açısından iki farklı boyutu vardır. Hergünkülüğünde kaybolmuş olan *Dasein*, Heidegger'in "herkes" (*das Man*) alanına gark olmuştur. Nitekim onun egzistansiyel tasvirinde "dünya" (*Welt*) bir anlamda, *Dasein*'in *gündelik* yapıp eylemelerinden ve ilişkilerinden meydana gelmektedir. Enva-i çeşit meşgale içinde ve de başkalarıyla alışveriş halinde, *Dasein* bu dünyada yaşayıp gitmektedir.<sup>246</sup>

Bu da onu çoğu durumda "herkes" alanının sınırlarına hapsedmiş, böyle bir boyutta *Dasein* kendisini başkalarında kaybetmiştir. Halbuki herkese (*das Man*) teslim ettiği, kendi benliğine has olanaklara sahip olması için, başkalarından ayrılmayı göze alması gerekir ki bu onu başkalarından tamamen kopartan bir tecrit durumuna da işaret etmez. Belirttiğimiz gibi, *Dasein*'in başkalarıyla olması, onun varlığının özsel bir yönüdür ve başkasıyla ilişkisinde kendine has olanaklardan mahrum kalmadığı gibi, ötekinin kendisi olmasına izin veren olanaklarını da gözetmek durumundadır. Bu, fedakârca bir tutumla, ötekinin kendisi olmasını sağlayacak yolu dizayn etmek gibi bir sorumluluk düzleminde anlaşılmamalıdır. Bilakis, *Dasein*, öteki *Dasein*'lara kendi olmalarını temin edecek olanakların sorumluluğunu almalarını hatırlatmakla yetinebilir. Heidegger bu minvaldeki bir başkasıyla ilgilenmeyi, "etik" bir ilgilenme olarak tasavvur etmese de başkasının kendisi olmasına yönelik ilginin etik bir imlemi olduğu aşikâr gözükmektedir. Ancak yine de Heidegger için, başkasının kendisi olması anlamıyla ortaya çıkan ilgidense, en yüksek "değer" kendi olmayla kazanılan değerdir. Bu nedenle, bir sorumluluktan söz edeceksek bile bu, benim kendime karşı, varlıkla (olmakla) ilişkimdeki sorumluluk olacaktır. Onun *Hümanizm Üstüne Mektup* adlı eserinde de ifade ettiği

<sup>245</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 124.

<sup>246</sup> Özkan Gözel, *Kendi İçine Düşmek*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 210-211.

üzere: “İnsan Varlığın çobanıdır”<sup>247</sup> ve başkasından sorumlu olmak da onun söz konusu çobanlık görevini yerine getirebilmesinin yolunu görmesini sağlamaktan ibarettir.<sup>248</sup>

O halde, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ı haddizatında salt bir ontoloji midir? Zeynep Direk, eğer böyle olsaydı, Heidegger’in bu doğrultuda bir etik de yazmasının bekleneceğini belirtir. Ancak o, etiği gündemine aldığı bir çalışma ortaya koymamıştır. Öyleyse Heidegger’in amacının temel bir ontoloji yapmak mı olduğu sorusu da tam olarak evet yanıtını bulmaz. Onun tek gayesi, varoluşsal analitikte, *Dasein*’in varlığıyla, yalnızca insanın bir ontolojisini, bir insan felsefesini yapmak değildir. Daha ziyade, olmanın kendisi sorusunu ortaya atarak geleneksel ontolojiyi aşmaktır. Bu anlamda *Varlık ve Zaman*, bu gayeye yönelik atılmış zorunlu bir adım olarak belirir. O nedenle, arka planda bir etik ve ontoloji ayrımı değil, bunların özsel meselelerini, olmanın hakikatiyle ilişkili bir biçimde düşünmek esastır. Dolayısıyla “bu düşünce, ontolojiyi aşan “ilksel bir ontoloji” olduğu kadar “etiği aşan ilksel bir etik”tir.”<sup>249</sup>

Heidegger, *Hümanizm Üstüne Mektup*’ta, *Varlık ve Zaman*’ın yayımlanmasından hemen sonra, genç bir arkadaşının kendisine ne zaman bir etik yazacağını sorduğunu söyler. Bu soruya cevabını ise eserinde şöyle nakleder:

İnsanın özünün bu denli derin, hem de insanı Varolanın merkezi haline getirmeden, yani yalnızca Varlığın Hakikati sorusundan hareketle düşünüldüğü yerde, herkes için geçerli bir yönerge arzusu, Ek-sistenzden hareketle Varlık tecrübesi edinmiş insanın kaderine uygun olarak nasıl yaşaması gerektiğini söyleyen kuralları ortaya koyma isteği uyanır.<sup>250</sup>

Bu pasajda Heidegger, bir anlamda kendisinden etik yazma beklentisinin olmasını yadsımamaktadır. Bununla beraber, Jean Greisch de Heidegger’in söz konusu ifadesine binaen, açıkça pek çok felsefi etiğin, insan yaşamını yaşanabilir kılacak bir normlar sistemi bulmak şeklindeki temel kaygısına karşılık geldiğini söyler.<sup>251</sup> Gelgelelim Heidegger, temel ontolojisiyle, ontoloji ve etik ayrımının gözetildiği bir biçimlenme tekniğine dayalı felsefe geleneğinden uzaktır. Heidegger’e sorulan bu soruda, onun apaçık ontoloji yapmak olduğu algısından yola çıkılmaktadır ve peşine bir etik yazması gündeme getirilmektedir.

Ancak o, “ontoloji” ile “etik” arasındaki ilişkiyi daha kesin bir şekilde belirlemeye girişmeden önce, “ontoloji” ve “etiğin” kendilerinin ne olduklarını sormak zorunda olduğumuzu belirtir fakat bu iki alanda en öncelikli olan, Varlığın Hakikatini düşünme

<sup>247</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, trc. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 23.

<sup>248</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, 67-68.

<sup>249</sup> Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, 69-70.

<sup>250</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 45.

<sup>251</sup> Jean Greisch, “Etik ve Ontoloji: Bazı Hipokritik Düşünüm”, trc. Onur Doğanay, *Levinas (Fikir Mimarları – 29) içinde*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 437.

faaliyetini gerçekleştirebilmektir.<sup>252</sup> Heidegger, etiğin Greklerde ele alınış tarzından yola çıkarak şöyle der:

Etik adı, insanların eğleşmesi üzerine kafa yoruyorsa, o halde Varlığın Hakikatini eksistent, insanın köklü bir şekilde ait olduğu yer olarak düşünen Düşünme, kendi içinde zaten asli etikdir. Fakat bu Düşünme, aslında ontoloji olduğundan dolayı etik değildir. Çünkü ontoloji her zaman Varolanı kendi Varlığı içinde düşünür. Oysa Varlığın Hakikati düşünülmediği sürece tüm ontoloji temelsiz kalır.<sup>253</sup>

Öyleyse, etik zaten onun, olmanın hakikati düşüncesini kurguladığı temel ontolojisinde içerilmiştir. Bu ontoloji, etiğe çıkacak izlekler taşımaktadır. Ancak birincil vazife, Varlığın Hakikatine doğru düşünmeyi deneyen Temel Ontoloji'nin yolunu bulmaktır. Greklerde olduğu gibi, bilmenin konusu haline getirilerek disipline edilen bir etiğe, Heideggerci perspektifte ihtiyaç yoktur.

Burada, etiğin fenomenolojik temellerini, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojiyi alımlama yöntemlerinde ve bilhassa onların öznelerarasılık ve birlikte-olma (*Mit-Sein*) kavramlarında gelişen fenomenolojik çözümlemelerinde açıklamaya çalıştık. Onların etikten ziyade Batı düşünde geleneğinde epistemoloji ve ontoloji disiplinleri noktasında felsefelerinin gidişatına yön verme girişiminde olduklarını ifade edebiliriz. Dolayısıyla etiğin fenomenolojik temelleri, Husserl'den Heidegger'e fenomenolojik/ontolojik felsefi zeminin angajmanıdır. Etiğin söz konusu fenomenolojik temelleri ise en şümullü şekilde Levinas'ın felsefesinde atılmıştır. Dahası, etik, onun fenomenolojisinin mutlak zemini. Bu, ayrıca, etiğin felsefi yolculuğunu tamamladığımız anlamına gelen ve Levinas tarafından, "ilk felsefe" olma yolculuğuna geçebileceğimiz düzlemi ifade etmektedir. Ancak Levinas'ın etiği "ilk felsefe" yaptığı felsefi hamlesinin karşılık bulması için evvela ontolojik düzlemde kopuş yaşaması gerekecektir. Bu aynı zamanda onun, Husserl ve Heidegger'e yönelik fenomenoloji/ontoloji eleştirilerini de bünyesinde barındıran bir atılımdır.

---

<sup>252</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 46.

<sup>253</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 48-49.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2.BÖLÜM: LEVINAS'TA ONTOLOJİ VE ETİK İLİŞKİSİ: ETİĞİN “İLK FELSEFE” OLMA YOLCULUĞU

Birinci bölümde, “ilk felsefe” olarak temellenen felsefe disiplini üzerinden bir arka plan aktarımı yapmak suretiyle, etiğin felsefi yolculuğunun izini sürmeyi hedeflemiştik. Bu arka plan, Levinas'ın felsefesinin özgün taraflarını tahlil etme imkânı sağlamak açısından bize rehberlik edecektir. Hem de böylece, onun etiğini inşa sürecindeki felsefi yolculuğunda, adımlarını tam da hangi patikalardan geri tuttuğunu, kendi “ilk felsefe”sinde nelere geçit vermediğini tespit edebileceğiz.

Levinas, etiği “ilk felsefe” olarak konumlandırarak, antikiteden beri Batı felsefesini domine eden ontoloji disiplinine bir alternatif getirmek istiyor gibidir. Zira ontoloji, varlık ve varoluşu kavramsal kategoriler ve evrensel ilkeler üzerinden anlamaya çalışırken, Levinas'a göre bu yaklaşım, ötekiliği ve başkalığı tek tipleştiren bir yapı oluşturur. Ontoloji, tüm varlıkları

aynı kategori içinde değerlendirirken, bireyin özgünlüğünü ve başkasının mutlak farklılığını göz ardı eder. Levinas, bu durumu “aynılık” (özdeşlik) felsefesi olarak tanımlar ve eleştirir.

Levinas’ın bu bağlamda getirdiği eleştiriler, bilhassa fenomenolojik anlamda bağlı olduğu, Husserl ve Heidegger felsefeleri üzerinde de tekrarlanmıştır. Bu durum onların düşünce rüzgarından çıkmak istemesine yol açmıştır. Böylece Levinas’ın ontoloji olan bir felsefede etiğe yer kalmadığı iddiası kuvvetlenmiştir. Tezimizin ikinci bölümü, Levinas’ın söz konusu iddiasının ardındaki eleştirilerine ve bu suretle etiği ontolojinin önüne geçirdiği radikal etik projesinin izleğini sunacak.

## 2.1. Levinas’ın Fenomenoloji ve Ontoloji (Husserl-Heidegger) Eleştirisi

“İlk felsefe” olarak etik, etiğin anlamını, başkayı ve başkalığı tümünden yadsıyan ontolojik irca karşısında metafizik bir taleptir. İşbu talebin gerisinde, elbette Levinas’ın çağdaşı olduğu sorunlar başta gelir, fakat entelektüel planda, düşünce halkasına dahil olduğu filozofları aşma çabası göz ardı edilemeyecek denli mühimdir. Bu nedenle bu bölümde, onun 20. yüzyılın, biri fenomenolojide diğeri ontolojide çığır açan Husserl ve Heidegger’e hangi hususlarda bağlı kalıp, hangi açılardan onların düşünce ikliminden bir kopuş planı çizdiğini göstermek ana hedefimiz olacak. Böylece, onun, klasik metafizikteki ontolojik düzlemde kopuşunun resmini sunup kendi özgün metafiziğine doğru nasıl bir güzergâh takip ettiğini etraflıca belirlemiş olacağız.

Öncelikle belirtmeliyiz ki Husserl fenomenolojisi, Levinas’ın düşünce dünyasında, bir yandan esin kaynağı, öte yandan, onun epistemoloji eleştirisinin odak noktası olmuştur. Heidegger ontolojisi ise, etik bir terminolojiye sığınmak üzere adım adım uzaklaştığı bir felsefi serüveni teşkil etmektedir. Nitekim eserleri de Heideggerci ontolojinin zincirlerinden kurtulmaya çalıştığı bu felsefi serüveni yansıtır vaziyettedir.

Bu bölümde, ilk etapta, Levinas’ın Husserl ve onun fenomenolojisiyle olan irtibatına ve sonrasında bu irtibattan kopacak şekilde, Husserl’e olan itirazlarına değinmek gerekecek. Ardından, Heideggerci çizgiden ayrılışını nasıl kurguladığı incelenecek.

Levinas’ı, Platon, Descartes, Kant gibi felsefe tarihinin usta isimleri bir yana, özellikle çağdaş filozoflardan etkileyen ilk filozof Henri Bergson’dur (ö. 1941).<sup>254</sup> Onun düşünsel dünyasını sadece filozoflar değil Rus yazarlar da etkilemiştir ki Dostoyevski bunların başında gelir.<sup>255</sup> Düşünür, Bergson sonrasında ise, 1927 yılında Almanya’da Freiburg Üniversitesi’nde,

<sup>254</sup> Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, trc. Özkan Gözel, *Levinas (Fikir Mimarları – 29)* içinde, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 35.

<sup>255</sup> Özkan Gözel, “Emmanuel Levinas: Bir Yaşamöyküsü”, *Levinas (Fikir Mimarları – 29)* içinde, 13.

Husserl ve fenomenolojisiyle tanışır ve çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmaya başlar. Freiburg’a Husserl için gitmiş olan Levinas, burada ayrıca Heidegger’i de keşfetmiştir.<sup>256</sup> O yıl aynı zamanda, büyük Alman filozof Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ının yayım yılıdır ve Levinas fenomenoloji üzerine çalışma yoğunluğunun bir ucunu da Heidegger’e taşıyarak devam ettirir. Nitekim Richard Kearney ile olan söyleşisinde kendi ifadesiyle: “Felsefi yöntem ve disiplin açısından bugün de bir fenomenologum hâlâ” diyerek fenomenolojinin üzerindeki etkisine bizzat vurgu yapar.<sup>257</sup>

Aynı söyleşide, Husserl’in fenomenolojiye olan katkılarını baz alarak, onunla bu katkılar nezdinde ortak bir paydada buluştuğunu izhar eder. Buna göre, felsefi bir yöntem olarak fenomenoloji, anlamın nasıl meydana geldiğini, yaşanmış deneyimlerimiz üzerinden keşfetme imkânı sunar. Burada deneyim, klasik manada ne belirgin olan bir töz ne de salt bir *cogito*<sup>258</sup>’dur.

Dahası, *cogito* denilecekse bile, hiçbir kendiliğindenliğin veya hiçbir olmuş bitmiş mevcudiyetin tuzağına düşmeksizin, kendini arayan ve betimleyen bir *cogito*’dur.<sup>259</sup> Levinas’ın Husserlci perspektiften işaret ettiği üzere, fenomenoloji, “bilincin örtük ufuklarına dönmek suretiyle, bir nesnenin tüm yönelimsel anlamını açıklamamıza veya açığa çıkarmamıza olanak sağlayan” bir cihettir. Bu cihetle, *Lebenswelt*’imizdeki yahut yaşam dünyamızdaki anlamın köklerini yeniden düşünmenin ve dünyada nerede olduğumuzu hatırlamanın, fark etmenin yolu açılır.<sup>260</sup>

Levinas, *Husserl ile Varoluşu Keşfederken* adlı eserinde, Husserl’in fenomenoloji ile tüm bilimler için mutlak bir kesinliğe sahip temel bir bilim kurma kaygısında olduğuna ve “ontolojiler” her ne kadar olgusal bilimlerden çok daha rasyonel olsa da yine de böylesi bir temele ihtiyaç duyduklarına değinir.<sup>261</sup> Husserl’e göre, bu ontolojiler, diğer bilimlere kıyasla daha rasyonel ve soyut olsalar da yine de kesin bir temele ihtiyaç duyarlar. Yani, ontolojik kavramlar ve teoriler, olgusal bilimlere göre daha derin ve kapsamlı olabilir, ancak onların da sağlam bir dayanak noktası olması gerekir. Bu dayanak noktası, Husserl’e göre fenomenoloji tarafından sağlanabilir.

Levinas, Husserl başta olmak üzere fenomenologların, bilincin bir şeymiş gibi kendi üzerinde dönmediğini, dünyaya doğru yöneldiğini keşfederek, ilk görevlerinin, insanın gerçek

<sup>256</sup> Gözel, “Emmanuel Levinas: Bir Yaşamöyküsü”, 15.

<sup>257</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 36.

<sup>258</sup> Herhangi bir dış referansa veya somut deneyime bağlı olmayan düşünce biçimidir.

<sup>259</sup> Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 302.

<sup>260</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 36-37.

<sup>261</sup> Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, Translated and Edited by Richard A. Cohen and Michael B. Smith (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 9.

doğasını, bilincin asıl özünü belirlemek olduğunu anladıklarını ifade eder. Bu bağlamda, insanda en yüce somut olan, kendisiyle ilişkisindeki aşkınlığı ya da fenomenologların söylediği şekliyle, yönelimselliğidir.<sup>262</sup> Zira Levinas’a göre insanın doğası, sadece içsel bir özden ibaret değil, aynı zamanda dünya ile sürekli bir etkileşim içinde olan bir bilinçtir. Bu etkileşim ve dünya ile kurulan ilişki, bilincin en temel ve somut özelliğidir.

Böylece, Levinas için, yönelimsellik keşfiyle Husserl, söz konusu yönteminin zeminini kurmuş olmaktadır. Söz konusu fenomenolojik zemin, epistemolojik bir yöntem olarak vuku bulmakta, mantıksal kategorilerimizin ve kavramlarımızın nasıl türediğine ve de nasıl özsel bir anlama sahip olduğuna ilişkin betimleyici bir yol üzerinde serimlenmektedir. Levinas’ın belirttiği üzere, Husserl’in bu yolun başında sorduğu soru: “Mantıki yargılarımızla algısal deneyimimiz arasındaki ilişki nedir?” dir. Bu sayede, özsel hakikatin ve anlamın nasıl ortaya çıktığını belirtmek amacıyla, bilginin kökenlerine yöntemsel bir dönüş sağlamak üzere, öntasarımlarımızı ve önyargılarımızı askıya alma biçimi olarak fenomenoloji zuhur etmiş bulunmaktadır. Böylece Husserl’in, Levinas’a, fenomenoloji bilimi çerçevesinde sunmuş olduğu en başat katkı, bilginin fenomenolojik bir tarzda çözümlenmesinin radikal imkânlarını vermiş olmasıdır.<sup>263</sup> Fakat bu husus, Levinas’a Husserl’in, entelektüalizmi bakımından eleştirilebileceğini de fark ettirmiştir. Yani Levinas, Husserl’in fenomenolojisinin hala soyut bir düşünce çerçevesinde kaldığı ve insan deneyiminin daha dolaysız ve somut yönlerini tam anlamıyla kavrayamadığına kanaat getirmiştir.

Bundan başka, Levinas’ın Husserl’e olan en keskin itirazları *başkalığın fenomenolojisi* söz konusu olduğunda tebarüz eder. Nitekim 20. yüzyıl felsefesinde, Avrupa’nın boğuştuğu krize yönelik, filozoflar, ötekine odaklanan felsefi yazılar kaleme almışlardır. Bunda elbette, *krizin* tarihsel ve toplumsal uzamda kök salarak büyümesinin de etkisi vardır ve sonuçta kriz, felsefi-kuramsal sahayı da kuşatma altına almıştır.<sup>264</sup>

Bu bağlamda Husserl’in, yukarıda konu edilen kriz çözümleme ve çözümleriyle, bir noktada ilk kuramsal hamleyi yapan isim olduğuna işaret etmiştik. Ancak yukarıdaki bahiste de ele almış olduğumuz gibi, Husserl’e göre bütün varolanlar, onlara ait deneyimlerimizin temelinde bulunan bilinçli yönelimler vasıtasıyla yapılandırılmaktadır.

Dolayısıyla Husserl’in fenomenoloji kadrajından önerdiği felsefi pozisyon, bilincin yönelimsel edimler vasıtasıyla ancak, tüm varolanlara açıklık getirilmesidir.<sup>265</sup> Levinas’a göre,

---

<sup>262</sup> Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, 34.

<sup>263</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 37-38.

<sup>264</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 31-32.

<sup>265</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 175.

Husserl, benin başkalarına dair yaklaşımını da aynı bilişsel sürece sabitlemeye çalışmakta, başkalarını da birer deneyim nesnesine döndürmektir. Onun yapmaya çalıştığı bu şey, felsefesinde empati (*Einfühlung*) kavramıyla açılım gösterse de bu Levinas için, başkalarını da deneyim nesnesi haline getirmekten ibarettir. O, başkalarıyla olan ilişkinin nedensiz doğasını yansıtma yoluyla incelenecek bilgiye indirgeme hakkını kendine tanır ve bu suretle, felsefe tarihinin epistemolojik mirasına sadık kalmayı seçer.<sup>266</sup> Bu sebeple, Husserlci fenomenolojik perspektifin nihai olarak aklın yörüngesinde kalmış olması, Levinas'ın Husserl eleştirisine, onun entelektüalizm açısından eleştirilmesine kapı aralar.

Levinas'a göre, Husserl'in geliştirdiği öznelerarasılık kavramı, bireyi (ben'i) diğer insanlarla (başkasıyla) karşılaştırarak onun kendi içine kapanmış, dar bakış açısını sarsar ve ona yeni bir farkındalık kazandırır.<sup>267</sup> Bu karşılaşma, birey için rahatsız edici ve sarsıcı olabilir, ancak aynı zamanda onun dünyaya ve başkalarına karşı uyanmasını sağlar.<sup>268</sup> Ancak Levinas, Husserl'in fenomenolojik öznelerarasılık teorisinde bir eksiklik olduğunu düşünür. Husserl'e göre, diğer insanlar (alter ego) bireyin kendi tecrübesi dışında bir gerçekliği temsil ederler ve bu durum bireyin kendi içsel yalnızlığını kırar. Fakat Levinas'a göre, bu yaklaşım, diğer insanlarla kurulan ilişkinin yine de önceden var olan bir bilgiye ve düşünceye dayandığını gösterir.<sup>269</sup> Yani, Husserl'in teorisinde bile, ben ve başkası arasındaki ilişki, esasen zihinsel ve bilgisel bir düzlemde ele alınır. Bu da Levinas'a göre, ilişkilerin tamamen etik ve doğrudan bir karşılaşma olarak anlaşılmasına engel olur.

Levinas, Husserlci fenomenolojinin büyük katkısının, yönelimselliğin veya başkalıkla olan ilişkinin, bir özne-nesne ilişkisi olarak donmaması fikri üzerinde bulunduğunu ifade eder<sup>270</sup> fakat ona göre Husserl'in fenomenolojik perspektiften hareketle ele aldığı öznelerarasılık meselesinde açılan ben'in başkasıyla olan ilişkisinde, etik bir temel kurma teşebbüsüne rastlanmaz.<sup>271</sup> Bilincin yönelimselliği aracılığıyla öznenin nesneyi hakimiyeti altına (zapturapt) alışı, Levinas'ın kurgulamış olduğu felsefe ile uyumsuz. Bu noktada yönelimsellik, Başka'yı tekrar şimdiye getirme (*re-presentation*), mevcudiyete (*presence*) ve eş-mevcudiyete (*co-presence*) indirgeme tutumu olarak belirir.<sup>272</sup> Başka'nın aşkınlık

---

<sup>266</sup> Emmanuel Levinas, *Outside The Subject*, Translated by Michael B. Smith (London: The Athlone Press, 1993), 37.

<sup>267</sup> Kartal, "Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi", 159.

<sup>268</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 176.

<sup>269</sup> Levinas, *Outside The Subject*, 101.

<sup>270</sup> Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, 124.

<sup>271</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 177.

<sup>272</sup> Cevriye Demir Güneş, "Emmanuel Levinas", *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo v. dğr. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 158.

karakterini esas almaya odaklanacak olan Levinas felsefesinde bu, etiğin ancak fenomenolojiyi kesintiye uğratarak anlamın belirtisi olabileceği bir düzleme yol açacaktır.

Husserl'in fenomenoloji projesi Heideggerci ontolojide tamlığına kavuşmuştur. Bu, Levinas'ın nezdinde onları, ontoloji alanındaki en büyük mimarlar olarak görmesine neden olmuştur.<sup>273</sup> Nitekim onun *Varlıkbilim Temel midir?* adlı metninde de belirttiği üzere, Husserl ve Heidegger'in ontolojiye sundukları yeni olanakların çıktısı şudur:

Bundan böyle, varlığı anlama, yalnızca kuramsal bir tavra değil, insanın her türlü davranışına dayanacaktır. İnsan her şeyiyle varlıkbilimdir. Bilimsel eseri, duygusal yaşamı, gereksinimlerinin tatmini, çalışması, toplumsal yaşamı ve ölümü -bu uğraklardan her birine belirli bir işlev yükleyen bir kesinlikle- varlığı anlamayı ya da hakikati dile getirir.<sup>274</sup>

Ancak Levinas, söz konusu çıktıya karşın ontoloji düzlemindeki bu yeni olanaklara çok sıcak bakmaz. Zira ona göre, Husserlci fenomenolojide, ontolojik emperyalizm giderek baskın bir hale gelir. Varolanın varlığı, böylesi bir felsefi çizgide, aklın ışığından dolayım lanmak yoluyla kendisine yer bulabildiğinden, idrak edilebilirliği ölçüsünde mevzubahis edilir, bu da Levinas'ın, mutlak surette son sözün varlığa verildiği düşüncesiyle karşı bir pozisyon almasıyla neticelenir.<sup>275</sup> Hatta, 1981'de Phillippe Nemo ile olan bir söyleşisinde, topyekûn Batı felsefe tarihinin son sözü söyleme hakkını hiçbir zaman kaybetmediğinden, her şeyin onun dilinde ifade edilmesi gerektiğinden yana yakınmıştır ve “ne var ki bu dil varlıkların ilk anlamının yeri, anlamlı olanın başladığı yer değildir belki de”<sup>276</sup> diyerek karşı duruşunu belli etmiştir.

Bu bağlamda, söz konusu karşı duruşun kuramsal yansıması olarak Herbert Spiegelberg, Husserl ve Levinas'ın felsefi pozisyonları arasındaki temel farkı şöyle çerçeveler: “İlki görüsel deneyimi “tüm ilkelerin ilkesi” olarak adlandırırken, ikincisi salt bilginin tekil herhangi formunu temellendirici olarak kabul etmez.”<sup>277</sup> Diğer bir deyişle, Husserl, epistemolojik bir saikle, fenomenolojik yaklaşımını, bilginin temelini görüsel deneyimlerde aramaya yöneltir ve bu onun öznelarasılık anlayışını da kapsarken, Levinas, başkanın/başkasının fenomenolojisini, ontolojinin hükümlerinden çıkarıp etik bir temelden kurma gayesinde olduğundan, bilginin salt nesnel formuna gardını aldığı bir felsefenin neferi olarak kalır.

Şimdi ise, Levinas özelinde Heideggerci ontolojinin nasıl yankı bulduğuna gelebiliriz. Burada, onun Heidegger esiniyle yönünü tayin ettiği felsefi çizgisinden Heidegger'i söküp çıkarma girişimini aktaracağız ki bunu aktarmak ayrıca, onun, Batı felsefesinin Başka'ya karşı olan alerjisinin karşısına, kendi metafizik terminolojisiyle çıkma teşebbüsünü ihtiva eden

<sup>273</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 197.

<sup>274</sup> Emmanuel Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 77.

<sup>275</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 198.

<sup>276</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 299.

<sup>277</sup> Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 799.

çerçeveyi daha net görmeye yarayacak. İlk olarak, ona göre Heidegger'in felsefesi, Avrupa felsefesinin akışını ve karakterini tamamen değiştirmiştir. Bu değişimin, her şeyden önce onun *fundamental ontolojisi*yle metafiziğe yeni bir soluk getirmesinde yattığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda *Varlık ve Zaman*, Levinas'a göre, varoluşumuzun temel bir ruh hali olarak *kaygı* üzerine oldukça başarılı bir şekilde betimlenen fenomenolojik çözümlemesiyle, bu yöntemin olağanüstü potansiyelini taşımaktadır.<sup>278</sup> Nitekim Heidegger onun eleştirilerinin merkezinde yer alsa da yine de Levinas, Heidegger'in yoluna şu veya bu şekilde uğramadan ciddi bir biçimde felsefe yapılamayacağına inanmaktadır.

Dahası, o, Husserl'in genç tilmizi olarak Heidegger'in, fenomenolojik yönetime hayat üflediğini ve çağdaş bir üslup, bir uygunluk verdiğini belirtir. Husserl, ona, bilginin fenomenolojik analizinin imkânlarını açarken; Levinas'a göre, ilk kez bu imkânlarla gündelik varoluşumuz içerisinde olumlu ve somut bir temel veren Heidegger'dir.<sup>279</sup> Levinas'a göre, Heidegger, Husserl'in "her insan ontolojidir" keşfini tamamlamıştır.<sup>280</sup> Bu bağlamda, Levinas'ın, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı üzerinden sunduğu analizler de dikkate değerdir. Bu analizler üzerinden Levinas, kendi varlık-hiçlik, ölüm-zaman kavramlarının içeriğini betimlemiş, *Dasein*'in varlığına dair yorum ve eleştirileriyle başkası odaklı metafizik izleğinin tohumlarını atmıştır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Heidegger'i *Varlık ve Zaman*'ı yazmaya yönelten temel saik, bütün büyük düşünürlerin düşünce hayatlarında sadece varlık sorusuyla ilgilenmeleri ve fakat hepsinin aynı soruyla ilgilenirken farklı terimlerle düşünüyor olmaları sebebiyle birbirlerini anlamamış oldukları tespittir. Bu tespitle Heidegger, yeni bir temelle varlığın anlamı sorusunu sorma girişiminde bulunmuştur. Heidegger, Varlık (*Sein*) ve varolanlar (*Seiendes*) arasında katı bir ayrım yapmak üzere ontolojisini vücuda getirmiştir. Bu, onun ontolojisinin, varolan şeylere yönelik problemdense, Varlık problemine yoğunlaşmaya niyetlendiğini gösteren kurucu bir unsurdur. Ona göre zaten, Varlık (*Sein*) ve varolanlar (*Seiendes*) arasındaki ayrıma gereken ilgiyi göstermemesi, geçmişteki tüm metafiziğin ilk günahıdır.<sup>281</sup> Levinas, Heidegger'in düşüncesinde ontolojik farkı ifade eden olmak (*Sein*) ile olan (*Seiende*) arasındaki ayrımı her zaman ciddiye almıştır.<sup>282</sup>

Levinas, Heidegger'in felsefesinin en başat problemi olan varlığın *anlamının*, asli olarak insanın varoluş kipini incelemek demek olduğuna ve Heidegger'in bunu *Dasein* teriminde

<sup>278</sup> Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", 37.

<sup>279</sup> Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", 39.

<sup>280</sup> Jean Greisch, "Etik ve Ontoloji: Bazı Hipokritik Düşünüm", 438.

<sup>281</sup> Alan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, trc. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 412.

<sup>282</sup> Emmanuel Levinas, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık* içinde, 18.

gerçekleştirmek istediğine vurgu yapar ki bu, ontolojiye bir ön hazırlık olmaktan ziyade bizatihi ontolojidir. Zaten ona göre Heidegger, varlığın *anlamı* sorununun çözümsüzlüğüne baş kaldırmakta ve bu suretle aslında felsefenin en temel problemini ontoloji olarak görmektedir. Buna karşılık da modern felsefeyi domine eden epistemolojik kaygıların ötesinde varlık sorusunu gündemine almaktadır.

Öyle ki ampirik bilimlerden Husserlci anlamıyla “eidetik” bilimlere (yani, özü, gerçekliğin farklı alanlarındaki ortak *eidos*’u inceleyen *a priori* bilimlere), *Sofist*’te ele alınıp anlaşılmaya çalışılan varlık ile Aristoteles’in ortaya koyduğu varlığın varlığı sorununa değin, çözülmek istenen, ontoloji problemidir. Bu bağlamda da ona göre, ancak insan, varlığı anlayan bir varolandır. Bu sebeple varlığın anlaşılması, “kişinin kaderinin söz konusu olduğu temel bir hadisedir.” İnsanın, her an onun anlamını anlayabildiği gerçeği, varlığı başka türlü de bilmenin mümkün olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>283</sup> Bu noktada Levinas, Heidegger’in antropoloji sorununu merkeze aldığı düşüncesine katılmaz. Zira Heidegger, insan varoluşuna kendisi için eğilmemektedir. “İnsan onun düşüncesinde varlık destanının sorgulanması olarak ortaya çıkar ancak.”<sup>284</sup> İşte bu sorgulama, Heidegger’de, “Dasein analitiği” üzerinden gerçekleştirilir ve bu suretle, varlığın *anlamını* açığa çıkarma hedeflenir.<sup>285</sup> Sonuçta, *Dasein* analitiği yoluyla Levinas, Heideggerci varlık destanının başkasıyla ilişkide (etik alanda) kırılabileceğini ortaya çıkaracağından, bir zorunlu geçit olarak Heideggerci çerçeveyi aşmanın yollarını arayacaktır.

Levinas, *Varlık ve Zaman* aracılığıyla Heidegger’in, hem yaptığı bilinç felsefesi eleştirisinden hem insanın varlığını, özne-nesne karşıtlığının ötesine geçen bir şekilde ‘dünyada olma’yı’ temel alarak çözümlemesinden ve hem de bir varlık deneyimi olarak duygulanımı, varoluşsal bir tarzda yeniden düşünme teşebbüsünden etkilenmiştir.<sup>286</sup> Bu minvalde, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki kaygı (*souci*), içsıkıntısı (*angoisse*), ölüme-doğru-olma üzerine yaptığı çözümlemelerinde, fenomenolojinin ikna edici ve başarılı bir uygulamasına tanık olduğumuzu belirtir. Bilhassa içsıkıntısı mefhumunu, hiçliğe sahici ve upuygun bir erişim olarak somutlaştırılmasını öne sürerek Levinas, Heidegger’in yönteminin kendince çarpıcı gelen yönünü ortaya koymaktan çekinmez.<sup>287</sup>

Ne var ki Heidegger felsefesiyle derin bir diyaloga girmiş olmasının yanında Levinas, Heidegger’in *Dasein* analitiği çerçevesinde; *Dasein*’ın dünyaya fırlatılmışlığı ve varlık ile olan ilişkisini merkeze alması, böylece başkasının etik boyutunu ihmal etmesi, yalnızca *Dasein*’ın

<sup>283</sup> Emmanuel Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, *Cogito (64): Heidegger: Varlığın Çobanı* (2010): s. 26.

<sup>284</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 38.

<sup>285</sup> Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, s. 29.

<sup>286</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, 127.

<sup>287</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 306.

varoluşunu merkeze koyarak bir tür özne merkezilik (egosantrizm)<sup>288</sup> üretmesi nedenlerinden ötürü, hem Heidegger felsefesinin karşı cephesine doğru yol alır hem de bu karşı cephede kendi varlık anlayışını etik bir zemine oturtmaya çalışır. Bu doğrultuda, ‘varlıktan çıkmanın imkânı’ sorusunu gündeme getirerek tıpkı Heidegger gibi, ilk kez Eski Yunan’da sorulduğunu düşündüğü varlık sorusuna kendi izleğini sunar.<sup>289</sup> Varlıktan çıkmanın imkânını ise, Heidegger’in söz konusu fenomenolojik çözümlemelerini ‘başkalık etiği’ perspektifinden yorumlayarak bulmayı deneyecektir.

Bu doğrultuda Levinas’ın, hiçliği, Heideggerci koşutlukta nasıl bir anlayışa yatırdığına bakalım. Levinas’a göre, hiçlik, Aristoteles’ten beri Batı metafiziğinde özün bir ânı olarak, özü sonlu varlığa özgü olumsuzluk olarak belirir. Henüz-var-olmamak da artık-olmamak da Aristoteles için olumsuzluktur.<sup>290</sup> Heidegger ise, Batı düşüncesindeki varlık kavramı gibi hiçlik kavramının da varlığa olan karşıtlığında veya dışsallığında değil, bizzat varlık dairesinde kalarak, anlamını keşfetmeye çalışır. Bu bakımdan, hiçliğin anlamını, varoluşun ontolojik yapısından hareketle kurgular. Hiçlik bir bakıma varlığın anlamını ortaya çıkarmak için bir geçiş noktasıdır ve insanın varoluşunu, ölüm ve nihai yoklukla olan ilişkisini anlama noktasında rehberlik etmektedir. Bu noktada o, uç bir kaygı (*Sorge*) türü olan içsıkıntısı (*angst*) dolayımıyla, yani *Dasein*’a ait bir haletiruhiye ve varlığın bir salınımı dolayımıyla hiçlik çözümlemesini serdedir.

Esasen, Heidegger’in, *Dasein*’ın eksistensiye çözümlemesi, hergünlüğü içinde, bundan dolayı da ölüme matuf oluşunun bilincinden olabildiğince uzak bir noktada, şeylerle ve başkalarıyla temas halindeyken devreye girer. Hiçlik tecrübesi de bu bakımdan, içsıkıntısı dolayımıyla mümkün olabilir, zira kaygı hiçliğin deneyimidir.<sup>291</sup> Nitekim insan, ancak bu deneyim suretinde, varoluşunu gayri sahiciliğinden kurtararak sahiciliğine kavuşturur.<sup>292</sup> Ancak Levinas’ta hiçlik, başkasından yoksunluk, etiğin yokluğudur. Dolayısıyla Levinas için, Heideggerci perspektifte hiçlik, varlığın dibine batmak ve o dipte hiçliği bile bulamamaktır.

Heidegger’in, ölümün eksistensiye analizi üzerinde de enikonu durur Levinas. Nitekim ‘ölüme doğru olmak’ (*Zum-Tode-Sein*), *Dasein*’ın varlığının önemli bir kurucu ögesidir. “Bir insan dünyaya gelir gelmez artık ölmek için yeteri kadar ihtiyardır” der Heidegger. Levinas ise, ölüm-zaman çifti üzerinden Heidegger’in analizini şöyle okur:

---

<sup>288</sup> Levinas’a göre, Heidegger’de varlık, özneliğin çağrısıdır. Bkz. Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 139.

<sup>289</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, trc. Özkan Gözel (Ankara: FOL Kitap, 2021), 14.

<sup>290</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, 70.

<sup>291</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, 69.

<sup>292</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 171.

Olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır. Ölüm zamanda bir yerde değildir, ama zaman kökensel bir şekilde, *zu sein* [olmak], yani *zu sterben* [ölmek] içindir.<sup>293</sup>

Levinas’a göre, bu bağlamda ölüm, (sanki) bir mantık işlemi sonucunda olmaktan artık olmamaya bir geçiş olarak belirir. Bu işlem olumsuzlamadır.<sup>294</sup> Heidegger’de ölüm, *Dasein*’ın “nihai imkân”ıdır ve *Dasein* bu imkânı üstlenebildiği ölçüde özgür olur. Oysa Levinas’ta ölüm, “kendini zincirlenmiş, alt edilmiş ve şu veya bu şekilde edilgin olarak bulan” özneye işaret eder. Bununla birlikte, Heidegger’in, ölümü, tamamen kavranabilir bir şey olarak, ışık altında ele almaya çalıştığı söylenebilir. Değindiğimiz üzere, bu kavrama işi, ırsıkıntısı dolayımıyla gerçekleşir ve kendini saf hiçlik olarak duyurur.<sup>295</sup> Buna karşılık Levinas ise, bilhassa ölümün bilinmezliğine ve gizemli karakterine vurgu yapar. Bu bakımdan ölüm, her ışığa yabancı, mutlak surette meçhul ve pek tabii bilmenin konusu haline getirilemez olandır. Levinas’ta hiçlikten analizi yapılan bir ölüm anlayışı yoktur; ölüm, gelecekle ilişki olarak gizem konusu edilmektedir.<sup>296</sup>

Böylece, Heidegger’in ölüme ilişkin ontolojik çözümlemesi ile Levinas’ın ölüm hakkında yaptığı etik çözümlemesi arasındaki fark da belirginleşecektir. *Varlık ve Zaman*’da da karşılaştığımız üzere: “Ölüme-doğru-varlıkta *Dasein*, müstesna bir varlık imkânı olarak kendi kendisiyle ilişki halinde olur.”<sup>297</sup> Levinas ise bu hususa evvela şöyle açıklık getirir: “Heidegger’e göre, ölüm *benim* ölümüm iken, bana göre bu, *başkasının* ölümüdür.”<sup>298</sup> Dolayısıyla Levinas’ın ölümü kavrayışı, etik bir doğrultudan sunulmuştur. Aslolan başkasının ölümü ve onun karşısında benim sorumluluğumdur ki ölümün anlamı da burada açığa çıkar, kendi ölümüm olgusunda bu anlamı yakalayamam.<sup>299</sup> Ben’im ölümümü anlamlandıran başkasıdır. Levinas’a göre, Heidegger’de varlığın temel ilişkisi, başkasıyla değil, ölümle ilişki olduğundan, ölümde, başkasıyla ilişkide otantik-olmayan ne varsa hükümsüzleşmektedir, çünkü Heidegger’e göre yapayalnız ölürüz.<sup>300</sup> O halde ölüm, ben’de başlayıp ben’de biten bir olay halini alır. Şu hâlde, Heidegger’de ölüm, varoluşun otantik bir yönü olarak ele alınırken, Levinas’ta, başkası için sorumluluk bağlamında etik bir mesele olarak yankı bulacaktır. Levinas’ta ölüm, başkasında ifadesini bulur ve ben, kaçınılmaz olarak bu ifadeyle yüzleşecektir. Çünkü ölümün anlamı tam da bu noktadan, temellük edemeyeceğim etik tavırda seyredecektir.

<sup>293</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, 47.

<sup>294</sup> Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, trc. Nami Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 12.

<sup>295</sup> Emmanuel Levinas, “Aşkılık ve Kötülük”, trc. Özkan Gözel, *Levinas (Fikir Mimarları – 29)* içinde, 159.

<sup>296</sup> Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 122.

<sup>297</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 268.

<sup>298</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 51.

<sup>299</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, 112.

<sup>300</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 315.

Ben'i, ona karşı duyduğum sorumluluk aracılığıyla birey haline getiren başkasıdır. Bu yüzden, başkasının ölümü benliğimin sorumlu kimliğinde beni yaralar. Başkasının ölümünden etkilenmem işte budur. Artık bana yanıt veremeyen birine bu ilişki içerisinde duyduğum şimdiden bir suçluluğa dönüşmüş saygıdır; ölümden artakalan birinin suçluluğudur bu. Benim başkasının ölümüyle ilişkim burada yatmaktadır; onun, hayatta kalan olarak, ölümünden de sorumlu olmam olgusunda:<sup>301</sup> “Ölüm birinin ölümüdür ve birinin bir zamanlar olduğu şey ölmekte olan tarafından değil, fazladan yaşayan tarafından taşınır.”<sup>302</sup> Levinas'ın, “ölüm, başkasının ölümüdür” ifadesi de bu şekilde açıklık kazanır. Buna göre, Levinas'ta ölüm, bütün bağlamını başkası için sorumlu olmaya dayanan etikten alır. Öyle ki, başkasının ölümünden, bu ölümün içine kendim de dahil olacak biçimde sorumlu olmam, onun bir ölüm etiği inşa etmeye çalıştığını da gözler önüne serer.<sup>303</sup> Oysa, Aristoteles'te, Hegel'de ve Heidegger'de insan, dünya bağlamında, sonlu bir düzlemde, varlık ve ontoloji kavramlarında anlaşılmakta olduğundan, ölüm de insanın yadsınması olarak ele alınır.<sup>304</sup> Bu bakımdan, Heidegger'in ölüm anlayışı, *Dasein*'in varoluşuyla sahici bir ilişki kurmasına odaklanırken, ölümle ilişkisini zayıf bırakmaktadır.

Halbuki Levinas, ölümün bu ontolojik ânından, yani yokluğa matuf ölüm fikrinden çıkmayı önerir. Önerisi ise, ölümle, yapısını aşağıda etraflıca analiz ettiğimiz, geç dönem düşüncesinin temel kategorilerinden olan Sonsuzluk'la, etik felsefeden edindiği içerikle irtibat kurmak olacaktır. Etiğin metafiziksel yapısını kurmaya çalışan Levinas'ta, sonsuzluk düşüncesi temel bir rol oynar; o, ölümün karşısına Sonsuzluk'u koymaktadır. Yalnızca başkasının ölümünde sonsuzluğa açılma imkânı bulunmaktadır. Ölümün deneyimlenemez, kuşatılamaz ve belirsiz oluşu, başkasını açar. Amaç, olmak ya da olmamak döngüsünde ben'i kurmak değildir; başkasının ölümünün öncelenmesi yolu ile ben'i aşabilmektir. Ölüm, Levinas'ta, nihai bir son değildir, bilakis etik bir sorumluluğun başlangıcıdır. Dolayısıyla başkasının ölümünü, etik bir ben'i yapılandıracak olay olarak anlamaya davet eder.

*Dasein* çözümlemesinde Heidegger'in zaman mefhumu da ölümle ilişkili olarak, asli bir hareket çizgisidir. Zira Heidegger, kati olarak varlığın anlamını zamansallık olarak çıkarsamaktadır. Levinas da bu noktada, zaman ve ölümün, bu konuların, varolanın varlığının anlamının araştırılmasına tâbi olduğuna katılmakta, dolayısıyla bu araştırmanın bir kâşif merakından değil, insanın özüyle, *esse*'si, varlığıyla ilgili olduğunu vurgulamaktadır: “Bu

---

<sup>301</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 16.

<sup>302</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 80.

<sup>303</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 49.

<sup>304</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 101.

sorgulama öz, insanın insanlığı olarak ora(da) olmaya eşdeğer; insan da varlığı sorgulanan öze eşdeğer bir varolandır.”<sup>305</sup> Bundan ötürü, *Dasein*’ın en temel yapıları olarak kurgulanan zaman ve ölüm, *Dasein*’ın varlığının anlam yapılarıdır. Bu anlam yapılarını açığa çıkarmak, *sahici bir Dasein* olmanın nihai olanağıdır. Heidegger, bu sahiciliği, *Dasein*’ın kendi varlığından hareketle kavramasında, yani zamansal varlığında bulur. İnsan kendini zamansal varlığından hareketle anlar; eylemlerini, arzularını, isteklerini ve kararlarını buna göre tercih edebilir. Zamansallığın biricik koşulu ise, *Dasein*’ın tek gerçek ve son imkânı olan ölümünü sahiplenmesidir.<sup>306</sup> Heidegger’in ifadesiyle de: “Ölüm, *Dasein*’ı varolduğu andan itibaren devralan bir varlık minvalidir.”<sup>307</sup> Dolayısıyla, bu kavramların, *Dasein*’ın özsel niteliği olmaları Levinas için olağandır. Ancak, *Dasein*’ın zamansal karakteri de ancak ve ancak ontolojik bir konumlandırmada vuzuh bulduğundan, onun perspektifinde, zaman kavramını başka türlü düşünmek gerekecektir.

Levinas’ın felsefesinin karmaşık temalarından biri olan zaman, yine başkasıyla ilişki zemininde anlaşılması gereken bir mefhumdur. Bu bağlamda o, başkasıyla ilişki olarak zaman tarifini şöyle serdedir:

Ona yeniden kavuşmayı, onunla bitişmeyi veya çakışmayı asla başaramamaksızın bir anın diğerini takip ettiği tümlenemez bir artzamanlılıktır bu. Eşzamanlı-olmayan ve şimdi-olmayan (*non-present*) benim zaman içerisinde başkasıyla ilksel ilişkimdir. Zaman başkasının daimî olarak benim ötemde olduğu, *aynının* eşzamanlılığına indirgenemez olduğu anlamına gelir.<sup>308</sup>

Onun zaman çözümlemesinde, yine, başkası birincil bir noktadan ele alınır ve özü artzamanlılık olan bir ilişkide sunulur. Nitekim o, zaman üzerine vermiş olduğu konferanslar dizisinden müteşekkil *Zaman ve Başka*’da, amacının, zamanın, yalnız ve yalıtılmış bir öznenin olgusu olmadığını, bizzat öznenin başkasıyla (*autrui*) ilişkisi olduğunu göstermekten ibaret olduğunu belirtir.<sup>309</sup>

Bu doğrultuda, o, *Zaman ve Başka*’da, zamanı, *varolanın varlığının* ontolojik ufku olarak değil, *varlığın ötesinin* kipi olarak, ‘düşünce’nin başkayla ilişkisi olarak ve -başka insanın yüzü karşısında- Bambaşka, Aşkın olanla, Sonsuzla ilişki olarak ele almaktadır.<sup>310</sup>

<sup>305</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 52.

<sup>306</sup> Hatice Karataş, “Heidegger İçin Varlık Sorusunun Anlaşılmasında Ontik Ve Ontolojik Yaklaşımlar”, *İlim Dünyası Dergisi*, 21-34 (Eylül 2023): 32.

<sup>307</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 261.

<sup>308</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 45.

<sup>309</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 58.

<sup>310</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 52.

Zamanı bizzat gerçekleştiren durum yüz yüze’liktir.<sup>311</sup> Levinas için, şimdinin geleceğe adım atması, yalnız bir öznenin olgusu değildir, öznelarası ilişkidir ki zamanın koşulu da budur.<sup>312</sup> Şu hâlde, bu eserde, Levinas etiğinin kuramsal çerçevesinin nüveleri de atılmıştır.

Zaman, Batı düşüncesinde, varlık olgusunun ifadesi (*fait d’etre*) olarak anlaşılmış, Heidegger’in yaklaşımında da bu yanıyla işlenmiştir. Varlığın varoluşunun vuku bulduğu boyut olarak zaman düşüncesinde, varolmak “zamansal” olmaktır (*se temporaliser*). Levinas, “varlık” sözcüğüne meydan okumak suretiyle kendi özgüllüğü içinde zamanı yakalamaya yeltenir. Nitekim bütün Batı ona göre, zamana ölçerek yaklaşır (zaman Aristoteles’in dediği gibi hareket sayısızdır).<sup>313</sup>

Buna mukabil Levinas, aşkınlık kipinde zamanın nasıl açıldığını göstermeye girişir. Böyle bir zaman süresi neyi imler? Sonsuz olanla, içerilemez olanla, Ayrı olanla bir ilişkiyi. Ancak bunun bir kayıtsızlık ilişkisi olarak anlaşılmaması gerekir. Öteki’nin Aynı’da süreksizlik halinde sürmesini ifade eden, “beklenmedik olana, ebedi olanın bir saygısı”dır. Bu minvalde zaman, Aynı’daki Öteki ve Aynı ile beraber olamayan, eşzamanlı olamayan Öteki’dir. O halde zaman, Aynı’nın Öteki tarafından endişeye uğratılması, Aynı’nın hiçbir zaman Öteki’yi içermemesi/anlayamamasıdır.<sup>314</sup>

Zaman, Heidegger’de ölümün belirlediği şeydir ve gelecekte somutlaşır. Levinas’ta ise, başkası ile ilişkinin modeli olarak zaman, gelecek ve sonsuzdur. Gelecekle ilişki, başkasıyla ilişkidir. Bu bakımdan Levinas, geleceğin etik anlamını öne çıkarmaya çalışır. Bu anlamı ölüme borçludur; ölümden, benim imkânım olmayan imkânlarla ilişki kurduğum bir zaman açılmaktadır.<sup>315</sup> Zaman, başka olarak zuhur eden ölüm ile ortaya çıkmaktadır. Levinas, ölümün sunduğu geleceğe, olayın geleceğine henüz zaman demez. Çünkü bu gelecek hiç kimseye ait değildir, insanın üstlenebildiği bir zaman ögesi haline gelmemiştir daha. Zira, şimdi engeline takılıdır ve zamanın bir ögesi haline gelmek için şimdi ile ilişkiye girmek zorundadır.<sup>316</sup> Levinas’ta şimdi, aşağıda daha kapsamlı şekilde çözümlemesi sunulan hipostaz olayıdır. Hipostaz, varolansız varolma olarak *var’a* batmışlıktan çıkmanın imkânıdır.<sup>317</sup> Şimdi, geçmişten ve gelecekte yoksun, kendine gark olmuş bir ben’i temsil eden ontolojik bir şema olarak karşımıza çıkar. Levinas bunu, hipostaz olayı olarak tanımlar ve bu anlamda şimdi,

<sup>311</sup> Tabii yüz yüze durumunda zaman, hipostaz olayında gün yüzüne çıkacaktır ki bu olayı Levinas’ın etik güzergâhı içinde yer vereceğiz.

<sup>312</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 93.

<sup>313</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 62.

<sup>314</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 23.

<sup>315</sup> Direk, *Çağdaş Kültür Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, 132.

<sup>316</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 93.

<sup>317</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 67.

gelecekle, başkayla ilişki kurulabilecek bir uğraktır. *Var*'dan kopuşu ifade eden, böylece bilincin ve öznenin doğuşuna tanıklık edilen hipostaz aşaması gerçekleştiği takdirde, geleceğin zamana evrilişi söz konusu olabilir. Şu hâlde, Levinas'ta zamanı başlatan olay başkasıyla ilişkidir ve bu ilişkinin sağlanmasının ilk koşulu, anonim varoluş anlamına gelen *var*'ın, şimdi'nin zincirlerini kıran hipostaz olayıyla, geleceğe açılan başkayla karşılaşmaktır.

Böylece Levinas'ın, belirttiğimiz gibi, birçok eserinde de kendini belli eden bir kaçış isteği olarak, Heideggerci düşünce ikliminden yavaş yavaş çıkış yolu bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, daha ilk dönemlerinde bir “opusculum” mahiyetindeki *Varoluştan Varolana* (De l'etre a l'etant) başlıklı çalışmasında şöyle yazar:

Başlangıçta düşüncelerimiz büyük ölçüde Martin Heidegger'in felsefesinden, yani ontoloji kavramından ve insanın Varlık ile olan ilişkisinden ilham almışsa da, aynı zamanda bu felsefenin ikliminden ayrılma gereği ve Heidegger öncesi bir felsefeye geri dönemeyeceğimiz inancı ile yönetilmektedir.<sup>318</sup>

Tabii onun bu karar niteliğindeki beyanında, 1933-45 yılları arasındaki yaşanan, gerek Heidegger'in rektör olarak atanması ile birlikte Nazi Partisi ile olan yakınlığı, gerekse 1940 yılında Almanlar tarafından esir alınarak Holokost'un dehşetleriyle karşılaşmasının vurucu bir etkisi vardır.

Nitekim Levinas'ın, bu aşamaların ardından kaleme aldığı felsefi yazıları Heidegger'in “ötesine geçme” girişimi olarak da yorumlanabilmektedir. Levinas'ın Heidegger'e karşı temel iddiası, onun Varlık ile varlıklar arasında yaptığı ayırım ve bu ayırım üzerinden birincinin ikinciye göre öncelikli olduğu varsayımdır. Bu Levinas'a göre, “aynı”nın “başka” ya da “öteki” üzerinde kurduğu tiranlığın bir tezahürü olup, bütün tiranlıkların en kötücülünü temsil eden bir varsayımdır. Levinas, Heidegger'in düşüncesinin gerisinde, aslında köylü bir zihniyetin egemenliğine takılı kaldığını; bütün yabancıları kuşkuyla karşılayan ve bu şekilde, teknoloji öncesi bir tahakküm etme gücü ile her şeyi kendisinin yapmaya kararlı olan bir zihniyete bağlı olduğunu çıkarır.<sup>319</sup> Bu çıkarıma *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde şu şekilde varır:

İlk felsefe olarak ontoloji, bir iktidar felsefesidir, aynıyı sorgulamayan bir adaletsizlik felsefesidir. Var olan tarafından gizlenen Varlığın unutuluşundan kaynaklanan teknolojik tutkuya karşı çıksa da Heideggerci ontoloji, Başka ile olan ilişkiyi genel olarak Varlık ile olan ilişkiye tabi kıldığından, anonim olana itaat altında kalır ve kaçınılmaz olarak başka bir güce, emperyalist egemenliğe, tiranlığa yol açar [...] Varlığın var olandan önce gelmesi, metafizikten önce ontoloji, adaletten önce özgürlüğün gelmesidir (teorinin özgürlüğü olsa bile). Aynı içinde bir hareket, Başka'ya olan yükümlülükten önce gelir.<sup>320</sup>

<sup>318</sup> Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, Translated by Alphonso Lingis (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978), 19.

<sup>319</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 448.

<sup>320</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 46-47.

Bundan mütevellit, Levinas’a göre, Aynı’nın Başka üzerindeki söz konusu üstünlüğü Heidegger’in felsefesinde de aynen korunmaktadır:

Heidegger, insanı özgürlüğe sahip olan değil de özgürlük tarafından sahip olunan bir şey olarak gördüğünde, insanın üstüne bir Nötr yerleştirir ki bu Nötr özgürlüğü aydınlatır aydınlatmasına ama onu tartışma konusu etmez. Bu surette Heidegger, Batı felsefesinin tüm bir akışını özetler, yoksa onu yıkmaz.<sup>321</sup>

Ben’in yerine ikame etmeye çalıştığı *Dasein* kavramı da Aynı’nın yapısını olduğu gibi muhafaza eder. Dolayısıyla, Heidegger’in ontolojisi, Başka ile ilişkiyi, Varlık demek olan Nötr’le ilişkiye uydurur. Nötr olan Varlık, etik anlamda ilgisiz olan ve kahramanca bir özgürlük olmaklığıyla Başkası karşısındaki her türlü suçluluğa yabancı olan bu varoluşu yönetir.<sup>322</sup> Nitekim felsefesinin ileri sürdüğü tezler, Varlığın varolana, ontolojinin de metafiziğe üstünlüğü olarak serimlenir. Bu tutum, Aynı’nın Başka’ya hâkim olduğu geleneği aynen devam ettirir.<sup>323</sup> Şöyle söyler Levinas bu bağlama yönelik:

Özgürlüğün bütün özü Aynı’nın emperyalizmine dayanır. Bu minvalde bir özgürlük, varoluş biçimi olarak “kendisi için”, yaşamaya yönelik saf bir istek kadar radikal bir kendine bağlılığı gösterir. Ancak özgürlük, beni hem kendimde hem de kendim dışında olan “ben olmayan”a karşı utanmazca konumlandırıyor, “ben olmayan”ı yok saymak veya sahiplenmek anlamına geliyorsa, Öteki karşısında geri çekilir. Öteki ile olan ilişki, (bilgi gibi) haz ve mülkiyete, özgürlüğe doğru hareket etmez; Öteki, bu özgürlüğü baskın kılan ve bu nedenle benim içimde olan her şeyden daha öncelikli olan bir zorunluluk olarak kendini dayatır.<sup>324</sup>

Değirmiştir olduğumuz üzere, Levinas, tüm bir Batı felsefesini, aynıının başka üzerindeki tiranlığı olarak betimlemektedir. Bu bağlamda, “Batı felsefesi çoğunlukla bir ontoloji olmuştur: Varlığın anlaşılmasını sağlayan orta ve nötr bir terimin araya girmesiyle, Başka’nın aynıya indirgenmesiyle” ki bu ona göre, Sokrates’ten beri geçerliliğini korumakta olan bir anlayıştır. Bu anlayış bağlamında, Başkası, ona zaten sonsuzdan beri sahip ve zaten içinde bulunanı almak gibi kodlanmıştır. Aynı’nın sürekliliğini bu suretle tesis edense, Akıl’dır. Akıl, Başkası’nı kendi ışığında tema ya da nesne haline getirerek, onu nötralize etmekte, aynıya indirgemektedir.<sup>325</sup>

Sokrates’ten beri hüküm süren bu perspektifte, “Başkası’ndan, bende olan dışında hiçbir şey almamak” minvalinde bir öğreti temeldir ve bu öğreti, Levinas’a göre, felsefe tarihindeki hemen hemen bütün büyük isimler tarafından tekrar edilmiştir. Ancak Levinas, dolaysızca en çok Husserl ve Heidegger’in yapmış olduğu tekrarı baz almaktadır.<sup>326</sup> Buna göre, yine Heidegger hakkında şu savları ortaya koyar:

<sup>321</sup> Emmanuel Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, trc. Cevriye Demir Güneş, *Levinas (Fikir Mimarları – 29)* içinde, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 138-139.

<sup>322</sup> Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, 140.

<sup>323</sup> Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, 141.

<sup>324</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 87.

<sup>325</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 43.

<sup>326</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 449.

Heideggerci ontoloji, bir varolanla olan ilişkiyi Varlık ile olan ilişkiye -bir bilme ilişkisine ya da üzerinde tahakküm kurulmasına izin veren bir ilişkiye tabi kılarak, etik üzerindeki önceliğini onaylar. Varlığın varolana öncelikli olduğunu onaylayan bu ilişki düzleminde Batı felsefesinin yönü çoktan belirlenmiş, felsefenin özüne çoktan karar verilmiş demektir.<sup>327</sup>

Dolayısıyla Levinas'ın Heidegger'e en başat itirazı, Varlığın varlıklara öncelikli olduğunu öne sürüp, başkalığı bütünlüğe, etiği de ontolojiye tabi kılmış olmasıdır.<sup>328</sup>

Bu doğrultuda, onu, fenomenolojik hareketten de kopartan, karşısına aldığı “nesne” anlayışında belirir. Söz konusu nesne kavrayışı, tüm “varolan” ya da “değer” olan her şeyi evrensel bir bütünlükte kapsamakta yahut dünyanın *bütünlüğü*'nün bir momentine, bir parçasına dönüştürmektedir. Zaten Parmenides'ten bu yana insan zihninin hiçbir zaman varolmayanla değil, sadece var “olan”la ilişkiye girebileceği anlayışı etkisini sürdürmüştür. Bu etki, insan zihninin, kendisiyle kurduğumuz ilişkinin bütünüyle farklı olanla hiçbir zaman karşılaşmayacağı anlamını ortaya çıkarmıştır.

Bu bakımdan, klasik fenomenoloji zemininden çıkarak gelişen Levinas'ın felsefesi, Elealıların varlık öğretisini, son zamanlardaki ontolojilerle (ve değer felsefeleriyle) bağlantılandıran eski bir gelenekle ayırmaya yönelik kapsamlı ve tasarlanmış bir girişim olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda o, insan tını'nın, varolan (ya da bir değer-varlığı) olmayan bir şeyle fiilen ilişkili olduğunu göstermeye çalışır.<sup>329</sup> İşte bu onun, gerek Greklerin gerekse de Heidegger'in öne sürdüğü ontolojik düzlemden, kısaca tüm bir Batı felsefesinden kopmaya hazır olduğunu gösteren ve başka bir yere, başka türlü olana yani “başka”ya yönelme olarak kurguladığı ve de “ilk felsefe”nin etik olduğu metafizik güzergâhının ilk belirmesidir.

## 2.2. Ontolojik Düzlemden Kopuş: Levinas'ın Metafizik Güzergâhı

Batı felsefesinde, Antik Yunan'dan beri ontolojik bir düzen hâkimdir. Fizikten metafiziğe, epistemoloji ve fenomenolojiye, felsefe ontolojik bir düzlemde icra edilir. Dolayısıyla Levinas'ın “ilk felsefe” olarak etiği, haddizatında ontolojik düzlemden kopuşun bir tezahürü olarak okunabilir. Yani, Levinas'ın “ilk felsefe” ya da metafizik olarak kurguladığı şeyin ilk elden etik olduğunu belirtmek mümkündür. Nitekim onun ilk başyapıtı olan *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde metafizik terimine yer verdiği görülmektedir. Klasik anlamda metafizik, olan olarak olan'ın bilimi, olanların ilkinin bilimidir.<sup>330</sup> Burada metafizik, ontolojinin çalışma

<sup>327</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 45.

<sup>328</sup> Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 452.

<sup>329</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 794.

<sup>330</sup> Rodolphe Calin & François-David Sebbah, *Lévinas Sözlüğü*, trc. Murat Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 93.

sahasına karşılık gelmektedir, fakat Levinas'ın metafiziği bu anlamı baz almamaktadır. O yüzden, eserindeki kullanımda *metafizik* terimiyle kastettiği şey, *ontoloji* değildir. Onun felsefesinin ana hedeflerinden biri budur zaten; metafiziği ontolojinin yörüngesinden çıkarmak. Peki bunu hangi gerekçelerle yapar?

Çalışmamızın bu kısmında, Levinas'ın “ilk felsefe” olarak ontoloji ile olan husumetinin boyutlarına yer vereceğiz. Batı etik geleneğini ayakta tutan ontolojinin terimlerine yönelik kendi metafizik düsturuyla nasıl bir karşılık vermeye çalıştığını aktaracağız. *Varlığın anlamını* önemseyen Heidegger'in düşüncesine karşıt şekilde, *varlıktan çıkmanın imkânı* ile ilgilenmeyi seçerek, metafizik güzergâhıyla felsefesinin ontolojik düzlemde kopuşunu ele alacağız. Bu sayede, metafiziği ontolojinin yörüngesinden çıkarma hususundaki gerekçeleri de belirginlik kazanacak.

Levinas'ın metafizik güzergâhına yönelik ilk atılımları, 1950'lerde kaleme aldığı metinlerinde belirginlik kazanmıştır. O, savaş sonrasında Yahudi Talmud geleneği ile kurmuş olduğu yeni ilişki zemininde, Batı felsefesine dair özgün görüşlerini ortaya koymaya başlamıştır.

Bu görüşlerinde en belirgin saptama, onun, Batı felsefesini, Eski Yunan geleneği ile Yahudi-Hıristiyan geleneğinin birbiriyle karşılaşmasının tarihi olarak düşünmesidir. Onun için, Batı felsefe geleneği bir yönü Eski Yunan'a dayanan sonlu evren anlayışı kaynağına, bir diğer yönü Vahiy'le gelen sonsuz fikrinde teşekkül etmiş bir tarihe sahiptir. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi modern filozoflar da felsefenin rasyonalist dalı etrafında, hem uzamlı varlıkta hem de ruhta sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi tesis etme yolunu aramaktadırlar.<sup>331</sup> Söz konusu sonlu evren anlayışı, Batı felsefesini büyük ölçüde “bütünlük” kavramı üzerine kurulu olarak görmesiyle neticelenen bir düşünce yapısına yöneltmiştir. Buna göre, dünya bir bütün olarak idrak edilebilir; her şey nihai şekilde birbiriyle ilişkili olarak ve bir birlik içinde anlamlandırılabilir. Levinas'ın emperyalist ontolojik gelenek olarak takdim ettiği bu anlayış çerçevesi, ötekini/ötekiliği kendi bütünlük sistemi içine çekmeye çalışarak onu özümser ve bu şekilde ötekiliğini yok eder. Bu, Levinas'ın ontolojiye doğrulttuğu en başat eleştiridir. Çünkü bu anlayış, ontoloji tabanlı bir felsefenin ürünüdür.

Bu bağlamda, Levinas düşüncesinin omurgasını oluşturan *Bütünlük ve Sonsuz*, onun ontolojik ve epistemolojik geleneğe yönelik eleştirilerine yer verdiği, ardından bu geleneği arkada bırakıp böylece başkalık etiğinin ana hatlarını açık şekilde çizdiği baş yapıtıdır. Nitekim Levinas'ın, “sonsuz” fikri de öteki ile olan ilişkiye dayanır. Ötekinin tanımlanamaz,

---

<sup>331</sup> Direk, *Çağdaş Kültür Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 134.

temalaştırılmaz ve kavrayışın ötesinde olması hasebiyle, sonsuz, ancak ötekiyle karşılaştığında doğan etik ilişkide algılanır. Ayrıca eserin adı, mevzubahis eleştirilerin bir izdüşümü gibidir. Zira “Bütünlük” ve “Sonsuz” terimlerinin yan yana gelişinde beliren bir çelişki vardır. Daha doğrusu, Bütünsellik ve sonsuz Levinas’ta bir dikotomiye sebebiyet verir ve bu ikilik ontoloji ve etik ya da içkinlik ve metafizik ikiliğine denk düşer.<sup>332</sup> Levinas, eserinde, bu dikotomi üzerinden, felsefe tarihine yönelik bir göndermede bulunmaktadır: Bütünlük eleştirisi.

Bu eleştiri kapsamında, ona göre felsefe tarihi, tüm deneyimin, anlamlı olan her şeyin, bilincin dünyayı kucaklayıp hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı ve böylelikle mutlak bir düşünce haline geldiği bir bütünlüğe indirgenmesi olarak okunabilmektedir. Levinas’a göre, felsefe tarihinde, adeta evrensel bir sentez girişimi olarak yorumlanabilen bütünselleştirmeye karşı çıkan pek azdır.<sup>333</sup> Levinas, bizzat bu görevi üstlenmekte ve bu şekilde kendi metafiziğinin çatısını da kurmaya girişmektedir. Ona göre Sonsuzla<sup>334</sup>, ilişkinin nihai ve indirgenemez deneyimi başka bir yerde bulunmaktadır:

Sentezde değil de, sosyallikte, insanlar arası yüz yüze ilişkide, bu ilişkinin ahlaki anlamında. Ama ahlakın bütünlük ve tehlikeleri üzerine, soyut bir düşünüm üzerine ikincil bir katman olarak gelmediğini anlamak gerek. Ahlak, bağımsız ve önsel bir erime sahiptir. İlk felsefe bir etikdir.<sup>335</sup>

Nitekim yukarıda da geçen ontolojik emperyalizm, Levinas’ın alt etmek istediği yegâne meseledir. Buna göre, Aynı’nın üstünlüğünün karşısına Öteki’nin üstünlüğünü, ontolojinin üstünlüğünün karşısına ise etiğin ve gayet gönüllüce metafizik dediği tasarısını çıkarır. Ona göre, bütün ontolojik düşünce, bireylerin farklarının tesviye edildiği bir içkinlik düşüncesidir. Onun metafizik düşüncesi ise, Öteki’nin aşkınlığını bulan ve anlamaya dair hiçbir tasarıma sığmayan bir düşüncedir.<sup>336</sup>

Bu noktada Levinas’ın, metafiziği ontolojinin yörüngesinden çıkarma girişimine yönelik radikal tavrı da belirmiştir. Filozof, *Bütünlük ve Sonsuz*’da “ilk felsefe” olma onurunu varlıkları anlamayı görev edinen ontolojiye değil, etiğe layık görmüştür.<sup>337</sup> Bunu yapmasındaki en temel kaygı ise, Batı felsefesinin başkayı ve başkasını yürürlükte olan Aynılık rejiminde eriten ontolojisi. Burada aynı zamanda, Levinas’ın Batı felsefesine yönelttiği en temel

<sup>332</sup> Jean Grondin, *Parmenides’ten Levinas’a Metafizik*, trc. Alp Tümertekin (Ankara: FOL Kitap, 2024), 423.

<sup>333</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 322.

<sup>334</sup> Levinas, “Sonsuz” terimine yer verirken S harfini büyük harfle yazar. Çünkü Levinas, bu kavramın sıradan bir sonsuzluk fikrinden ya da matematiksel bir kavramdan farklı olduğunu vurgulamak istemektedir. Bu kullanım, “Sonsuz”u, mutlak olan, kavranamaz, sınırsız ve aşkın bir gerçeklik olarak ele alır. Sonsuz, mutlak başkalığı ya da tamamen kavranamayan, insanın ötesinde ve üzerinde olan bir varlığı yani Tanrı’yı ifade ettiğinden büyük yazılır.

<sup>335</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 323.

<sup>336</sup> Grondin, *Parmenides’ten Levinas’a Metafizik*, 422.

<sup>337</sup> Direk, *Başkalık Deneyimi*, 144.

eleştiri bulunmaktadır. Ancak şunu da eklemeliyiz ki Levinas'ın ontolojiyle olan ilişkisi, yalnızca eleştirel değil, aynı zamanda yapılandırıcıdır. Geleneksel ontolojiyi eleştirmekle yetinmez, bunun yerine ontolojiyi etik bir zemine yerleştirmenin mümkün olup olmadığını araştırır. Levinas'ın 'ontoloji' karşısındaki tavrını anlamak için, onun felsefi projesini bir 'etik ontoloji' olarak okumak da mümkündür. Bu bağlamda, Levinas'ın tümüyle bir ontoloji karşıtı olmadığını, aksine, başkasıyla olan ilişkiden doğan farklı bir varlık anlayışını, yani 'etik bir ontolojiyi' savunduğunu söylemek yerinde olur.

Levinas'a göre, Batı felsefesinin başat saydığı varlık felsefesi ya da ontoloji, dünyayı ve ötekileri anlamak için her şeyi kendi içinde aynılaştıran, yani özdeşleştiren bir sistem kurar. Bu sistemde başka (öteki) ya da başkası da en nihayetinde bu sistemin kurallarına göre tanımlanır ve böylece farklılığı yok edilir. Levinas'ın, 'Aynılık rejimi' ifadesi, Batı metafiziğinin temel işleyiş biçimini ifade eder. Bu rejim, her şeyi tek bir referans noktasına (özneye, varlığa, ben'e) indirgemeye çalışır. Dolayısıyla ontoloji, her zaman varlığı merkez alır ve her şeyi bu varlığın bir yansıması olarak ele alır. Levinas, Aynılık rejiminde, başkasının özgünlüğünden ve mutlak başkalığından mahrum kaldığına, başkasının her türlü farklılığının bu sisteme dahil edilerek eritildiğine inanır.

Levinas için, ontoloji daima varlığı kendine nesne edinmiştir. Levinas'ın etik anlayışı ise *başkayı* nesne edinmeyi önceleyerek, bu ontolojik perspektifi yerinden etmek ister. Söz konusu ontoloji, Levinas için, Avrupa'nın yaşamakta olduğu sosyal ve kültürel krizin de başlıca sebebidir. Dolayısıyla Levinas öncelikle ontoloji zemininde işletilen bu felsefenin sorunlu taraflarını açığa çıkartmayı görev bilecektir. Zira Levinas'ın düşüncesinin önemli uğrakları olan Hegel, Husserl ve Heidegger ile artık yeni meseleler dönemeci baş göstermiştir. Artık felsefe, Alain Finkielkraut'un da belirttiği üzere, "Ben kimim?" sorusuna Descartesçı deyimle "ben düşünen bir varlığım" cevabıyla yetinememektedir. İki güç mesele vardır artık yalnızca insanın içinden çıkması gereken: Başkası'yla karşılaşma ve varlıkla ilişki.<sup>338</sup> Nitekim Levinas da felsefe sahasında, yapıtlarıyla, bu güç mesele üzerine derinlemesine düşünerek öne çıkmış bir filozoftur. O halde onun, ontolojinin hakimiyeti altında neşvünema bulan metafiziğin, sorunlu yönlerini ele alışını ve buna karşılık ne tür bir metafiziği konumlandırmaya giriştiğini inceleyebiliriz.

İlk olarak, Levinas, Platon'dan beri geçerliliğini koruyan ve Heidegger'in de sürdürdüğü bir gelenek olarak, *olan* ile *ilişki* düzleminde, olanlar arasındaki ilişkileri varlığın yapılarına, metafiziği varlıkbilime, egzistansiyeli egzistansiyale (ontik olanı ontolojik olana)

---

<sup>338</sup> Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, trc. Ayşen Emekçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 12.

tabi kılıyor olmamızın birincil nedeni olarak tikelin duyumunun evrenselin bilgisinde aramamızda görmektedir.<sup>339</sup> Bu, tikel olanı, yani bireysel veya somut olanı, evrensel olanın içinde çözmeye çalışmamız anlamına gelir. Nitekim Levinas'a göre, Batı felsefesi, Platon'dan bu yana, somut ve tekil olan (tikel) deneyimleri ve nesneleri anlamak için, bu tikelleri evrensel kavramlar veya kategorilerle açıklama eğilimindedir.

Bu, ona göre, felsefenin temel niteliğini, Yunânî düşünmek ve konuşmaktan ibaret kılmaktadır. Hemen hemen tüm bir Batı felsefesi, Yunânî dille haşır neşirdir ve elbette bu özgül düşünme tarzının Avrupa'nın köklerine kadar nüfuz etmiş olması, Yunan dehasının bir kanıtıdır. Levinas bunu reddetmez fakat bu, felsefenin münhasıran Yunani olacağı anlamına da gelmez.<sup>340</sup> Onun, Yunan'a dönük eleştirisi, hakikati, *mevcudiyetin kavranılabilirliği* modeli üzerinden anlamasında yatmaktadır. Bu modele göre, hakikati kavranılabilirlik düzeyinde mevcudiyetle ilişkilendirmek, onu perdesi açılabilen, temsil edilebilen, gün yüzüne çıkarılabilen bir şey kılar. Dolayısıyla hakikati mevcudiyetle bu şekilde bağlantılı duruma getirmek, bir ilişkinin iki terimi (örneğin "ilahi" ve "beşerî" gibi) birbirinden ne kadar farklı olursa olsun yahut aralarında zaman içinde ne kadar ayrılıklar ortaya çıkarsa çıksın; sonuçta onları ortak-ölçüye vurulabilir, eşzamanlılaştırılabilir, özdeş kılınabilir olduklarını varsaymaktır ki, bu mevcudiyettir. "Yunan Varlık nosyonu esasta bu mevcudiyettir."<sup>341</sup>

Levinas için, bu tabloya göre, Batı felsefesi tüm kat etmiş olduğu ilerlemelere rağmen hiçbir şekilde varlığı aşmaktan azat olamamıştır. Yani, Batı felsefesi, Levinas'a göre, Platon'dan Heidegger'e kadar, hep varlık üzerine yoğunlaşmış, varlık ve onun kategorilerini merkeze almış, bu nedenle de varlık-dışı bir perspektifi yeterince araştırmamıştır. Dolayısıyla da varlık çerçevesini aşmayı başaramamıştır.

Söz konusu varlık modeli, şeylerin ötesinde, idealin, bilincin ve oluşun alanlarını keşfettiğinde, bu alanların varlığını inkâr edememiştir, zira keşfinin temel gayesi tam olarak onları var etmeye odaklıdır. Levinas bu doğrultuda, varlığa ilişkin belirlemelerine ve aşkınlık düşüncesinin kökenlerine tanıklık ettiğimiz ilk çalışması olan *Kaçış Üstüne*'de (*De l'évasion*) şöyle yazar:

En geniş anlamıyla ontolojizm tüm düşüncenin temel dogması olarak kaldı. Tüm inceliğine rağmen, insanın yalnızca var olan ya da var olması gerekeni düşünüp hissedebileceği temel ve basit bir ilkenin tutsağı olarak kaldı. Çelişmezlik ilkesinden daha buyurgan bir ilke, çünkü burada hiçliğin kendisi dahi -düşünmenin onunla karşılaştığı ölçüde- varoluşla bürünür.<sup>342</sup>

<sup>339</sup> Levinas, "Varlıkbilim Temel midir?", 80.

<sup>340</sup> Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", 42.

<sup>341</sup> Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", 43.

<sup>342</sup> Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo (California: Stanford University Press, 2003), 41.

Bu bakımdan, Levinas’a göre, neredeyse tüm Batı felsefesi, varlık sorununun hakimiyeti altındadır. O kadar ki, hiçlik sorunu da Hegel’de ve Heidegger’de de görüldüğü üzere, spekülatif veya fenomenolojik olarak varlık sorununa eklenmektedir.<sup>343</sup> Levinas, varlık felsefesinin bu tutumuna kınama olacak mahiyette bir çıkış, bir kaçış imkânı arar. Nitekim varlık’tan çıkma, Levinasçı düşünceye göre, öznenin kendini ve dünyayı kendi varoluşu açısından değerlendirmesine yol açtığı varlık düşüncesinin, sığ çerçevesinden sıyrılmak anlamına gelir. Levinas’ın eserleri de bu çerçeveden ayrılmanın yolunun nasıl etikte bulunabileceği üzerine kurgulanmıştır.

Bu bağlamda, Levinas’ın, varlık’tan çıkma ihtiyacının kuvvetle hissedildiği en temel yapıt, *Kaçış Üstüne*’dir. Bu, onun, daha etik terimlerle hiç konuşmadığı ve sadece “yeni bir yolla” ontolojizmi aşma niyetine dair manifesto niteliğindeki bir çalışmasıdır. *Kaçış Üstüne*’de varlıktan kaçış ihtiyacı, arzu mefhumuyla ele alınmaktadır. Ancak burada arzu, henüz *Bütünlük ve Sonsuz*’da olduğu haliyle bir etik yahut metafizik şeklinde anlam kazanmamıştır. Arzu burada, kendini unutma, kendinin dışına çıkma, kendini kaybetme, bir coşku ve özünü oluşturan şeyden kaçma olarak söz konusu edilir.<sup>344</sup> Dahası, varlıktan çıkmanın *nasılı* ve *nereyesi* üzerine cevap bulunamamaktadır bu eserde. Ancak Levinas, *niçini* hakkında, varlık deneyiminde “çakılı olma” olgusunu, kaçış ihtiyacının en başat sebebi olarak izhar eder.

Bu “çakılı olma” olgusunda, kişinin yaşadığı duygulanıma dair çeşitli tasvirler yapar. Buna göre, varlık, kişinin ıstırap duyduğu, içinde boğulduğu, karşısında bulantı duyduğu bir şeydir ve bu nedenle; tasfiye edilmesi, alt edilip aşılması gerekmektedir. Bu tasvirde varlık, menfi bir yerden anlaşılmakta ve aktarılmaktadır. Öyle ki Levinas, varlığa zincirlenmiş, çakılmış ve raptolmuşluğumuzda, temel bir kötülükle karşı karşıya olduğumuzu ima eder:<sup>345</sup>

Varolanın kendi varoluşu tarafından boğulduğu, kendi varlığına zincirlendiği anda ortaya çıkan bulantı duygulanımında varlığın, varolma olgusu ya da saf dayatma olgusu gibi dayatıldığını artık biliyoruz. Öyleyse bu analizi sürdürerek, kaçış kavramına yaklaşabileceğiz.<sup>346</sup>

Levinas varlığı kendisinden kaçılamayan fakat mutlaka kaçılması gereken bir şey olarak betimler. Levinasçı perspektifte varlık düşüncesi, yalnızca ben’in (egonun) kendi varoluşu üzerinden şekillenen bir bakış açısı sunar. Levinas için, bu bakış açısına göre ben, “kendi varlığına mihlanmış”tır. Bu durum, ben’in, başkasıyla etik bir ilişki kurma potansiyelini engeller. Dolayısıyla, varlık düşüncesinden “kaçmak” veya bu düşüncenin ötesine geçmek gerekir. Böylece, başkasıyla anlamlı bir karşılaşma ve etik ilişki kurma zemini bulunabilir.

<sup>343</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 45.

<sup>344</sup> Demir Güneş, “Emmanuel Levinas”, 161.

<sup>345</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 52-53.

<sup>346</sup> Levinas, *On Escape*, 34.

Varlık'tan çıkış bahsiyle *Kaçış Üstüne*'nin, Hitlerizmin yükselişinin meydana getirdiği boğulma duygusu ve felaket önsezisi içinde yazılmış bir metin olduğunu da hatırlatmak gerekir. Bununla birlikte, bu eser, Levinas'ın Heidegger'in felsefesinden ayrılma ihtiyacının ivediliğini de yansıtmaktadır.<sup>347</sup>

Levinas, bu eserde, ben'in, varlığı bunaltı ve bulantı gibi duygulanımlarda deneyimleyişinden yola çıkarak, kendisini dayatan varlıktan çıkma ihtiyacından bahseder.<sup>348</sup> Kendi namına, suç, Batı geleneğinin, ben'in olgusallığını ve varolmayı özgürlük temelinde anlamaya çalışmasıdır. Burada Levinas'ın düşüncesinin hem en özgün hem de en ayrıksı yönlerinden biri belirmiştir: Özgürlük ona göre en önemli felsefi problem değildir. Bu doğrultuda Levinas, varlığına zincirlenmiş olmaya tahammül edebilmeye izin veren yegâne yolu, özgürlükte değil aşkınlıkta bulacaktır. Diğer bir ifadeyle, varlıktan kaçışın imkânı özgürlük değil aşkınlıktır.

Levinas, *Kaçış Üstüne* adlı eserinde aşkınlık (*transcendence*) kavramını sorgular. Aşkınlık, bireyin kendi varlığına bağılıktan kurtulma ve varlıktan çıkma çabasını ifade eder. Bu, öznenin mevcut varoluş sınırlarını aşma hareketidir ve bu süreçte varlık tamamen reddedilmez; daha çok, öznenin kendi varlığını aşma çabası olarak görülür. Levinas'ın tasvirine göre, bu süreçte kişi, varlıktan çıkarken bir yandan da varlık içinde kalır. Yani, hem kendi varlığında bulunur hem de bu varlığın sınırlarını aşma çabası içindedir. Bu, hem kendinin hem de başkalarının varlığını anlamak ve aşmak anlamına gelir.<sup>349</sup> Levinas, 1947'de yazdığı *Varoluştan Varolana* eserinde, aşkınlığın bir anlamını dışının aşkınlığında bulur. Ona göre, kadınsı olan, aşkınlık anlayışında önemli bir yer tutar. Fakat 1960'larda yayımlanan *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde, aşkınlığın yerini başkasının yüzünde bulduğu bir anlayışa geçiş yapar. Bu eser, Levinas'ın, her şeyin bir bütün olarak ele alınmasına karşı çıktığı, bu suretle, başkasıyla ilişkide ve başkasının varlığında sonsuzluğu arama çabasına tanık olduğumuz bir eserdir. Nitekim Levinas'a göre, metafizik tam da böyle bir açıdan anlaşılmalıdır. Levinas'ta metafizik, bütünlük anlayışına karşı çıkan ve başkasıyla olan ilişki içinde sonsuzluğu bulan bir yaklaşım olarak değerlendirilir.

Neticede, Levinas'ta aşkınlığın mümkün olup olmadığı sorusu, esasında ben'in, varlık deneyiminin ağırlığından kaçıp kurtulmasının imkânını sorgulamaktır. Levinas'ın 1947-48 yılları arasında yayımlanan *Zaman ve Başka* ve *Varoluştan Varolana* eserleri, aşkınlık meselesine fenomenolojik bir yanıt bulma girişimi olarak okunabilir. Ancak genel itibarıyla

<sup>347</sup> Demir Güneş, "Emmanuel Levinas", 161.

<sup>348</sup> Levinas, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık* içinde, 11.

<sup>349</sup> Direk, *Başkalık Deneyimi*, 141-142.

aşkınlık sorunsalına yönelik formülasyonu, bir ayağını varlıkta tutarak başkaya doğru gitmek ve bir daha kendine geri dönmemektir. Levinas bu formülasyonun arka planında, Batı felsefesinin tekçi düşünce pozisyonuyla başkaya karşı alerjik bir tavır almış olduğunu saptamıştır. Dolayısıyla aşkınlığın imkânı sorusuna cevap bulunca, Batı felsefesinin çoğulculuğa açılan bir imkâna erişebilmesi mümkün olacaktır. Nitekim *Aşkınlık ve Yükseklik* adlı yazısında da belirttiği üzere, varlığın *benim için* olmasına karşı çıkmak, ne onun insan için -olması ne de hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirlerinden ayırmak anlamına gelir. Bu sadece; insanın insanlığının Ben olarak konumlanmasına karşı çıkmaktır. “İnsanın âlâsı-insanlığın kaynağı- belki de Başka’dır.”<sup>350</sup>

Burada Levinas’ın ben’in kendinden çıkıp başkaya gitmesini, ben’in başkada eriyip yittiği mistik bir deneyim olarak görmediğinin de altı çizilmelidir. Zira ben, bir ayağıyla hala kendisindedir. Böylelikle, tekçiliğin ortadan kaldırıldığı, ardından ikicilik yoluyla çoğulculuğa taşınan bir yol izlenebilir. Bu ikicilikle gerçekleşen çoğulculuk vurgusunu şu şekilde izah edebiliriz: Levinas, öznenin, kendi varlığından tamamen çıkıp, başkada eriyip gitmesini mistik bir deneyim; yani, sıradan algının ötesine geçerek doğrudan ilahi, kutsal veya metafizik bir gerçekliği deneyimlemek olarak değerlendirmez. O, bireyin varlıktan çıkma çabasını, varlığa bağlı kalmadan ve kendi varlığını koruyarak gerçekleştirdiğini ifade eder. Bu süreç, ben’in tekçi bir bakış açısını aşarak ikili bir yapıya (ben ve başka) geçmesini sağlar. Dolayısıyla ben, hem kendi varlığında kalır hem de varlığın ötesine geçmeye çalışır. Bu hareket, birliğin ötesine geçerek ikiliği ve sonrasında çoğulculuğu anlamayı ve başkalarıyla anlamlı ilişkiler kurmayı ifade eder. Bu şekilde, ben, varlığını koruyarak başkalarıyla ilişki kurar ve etiğin anlamını keşfetmiş olur.

Haddizatında, Levinas’ın tefekkürleri bugün tüm ahlakların güvenilirliğini yitirdiği varsayımından başlar.<sup>351</sup> O, ahlak teorisinin kurallarının geçersiz sayıldığına ve ahlakın alaya alındığına inanır ve bunu savaş metaforuyla izhar eder. Burada savaş terimi “askeri çatışmayı” ifade etmez. Bu, Herakleitos’tan bu yana, varolanların gücünün doğal olarak ortaya çıkmasından kaynaklanan şeydir esasında. Fakat Levinas, “Varlığın, felsefi düşünceye, kendisini savaş biçiminde ifşa ettiğini, savaşın bu düşünceyi en aşikâr olgu, hatta aşikârlığın-gerçeğin hakikatinin- ta kendisi gibi etkilediğini ispatlamak için Herakleitos’un anlaşılması güç fragmanlarına ihtiyacımız da yoktur”<sup>352</sup> der. Savaş, bütünlüğün (*totality*), ve bütünün (*whole*) geleceğinin belirleyiciliğinde her şeyi ve herkesi “hükmü altına alır.” Levinas burada, genel

<sup>350</sup> Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 117.

<sup>351</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 763.

<sup>352</sup> Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 91.

itibariyle ontolojinin önceliğiyle belirlenmiş olduğuna kanaat getirdiği Batı felsefesini bir savaş düşüncesi olarak imlemektedir ve bu imlemede ontoloji, varlığı ve insanı kuşatma altına almıştır.

Öyle ki Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında ifşa olan varlığın savaşta görünen yüzünde, bireyler, kendilerini yöneten, bilinmeyen güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdir. Bütünlük, onların harici anlamlarını eriterek, bütünden türetmiştir.<sup>353</sup> Burada Levinas, “ontoloji”nin savaş düzlemindeki seyrine, “metafizik” hareketi çıkarır. Çünkü ontoloji ona göre, Bir’den başlayan ve Bir’e geri dönen bir düşünce iken, “metafizik”, insan tını’nın hareketine dayanan, bildik dünyadan çıkaran başka yerlere götüren bir takiptir.<sup>354</sup> Bu bir anlamda, “fundamental ontoloji” yerine “metafizik” demektir. Zira Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ında da kendi olmanın, ya da otantik varoluşun ontiko-ontolojik çemberinden bir çıkış imkânı bulunmamaktadır. Savaşta *ben*, kendi varlığını sürdürme arzusuyla başkayı varlıktan dışlar.

Buna karşılık Levinas, ahlaki yaklaşımı gereğince de benliğe atfedilen önceliği *başkalığa* verir, böylece yok saymanın, dışlamanın son bulacağını düşünür. Bu bağlamda ona göre, Heidegger’de varlıktan, kendinden çıkmak da imkânsızdır; o, ötekinin varoluşunun başkalığını, bir varolanla ilişkiyi, varlıkla ilişkiye tâbi hale getirdiğinden, aşkınlığı ontolojik bir biçimde kavramakta, Başka’yı Aynı’ya hapsedmektedir.<sup>355</sup> Buna mukabil, Levinas’ın nüvelerini atmaya başladığı bu metafizik güzergâhta önemseddiği ilk husus, savaşın bütünlüğünün ötesindeki Varlık’la yeni bir ilişkiyi keşfetmektir.<sup>356</sup> Ve bu surette bir metafizik keşfi, etikle buluştuğu andan itibaren, savaşa karşılık barışı tesis edebilecek bir mahiyet elde edecektir. Zira, “ahlaki bilinç, politikanın alaycı bakışına ancak barışın kesinliği savaşın aşıkârlığına tahakküm ederse tahammül edebilir.”<sup>357</sup> Aksi takdirde, ontolojinin yön verdiği bir ahlaki bilinç tezat teşkil edecektir.

O, ontolojiye karşılık sahneye çıkardığı metafiziğin, aralarındaki karşıtlığını betimlemek üzere bir analogiye başvurur. Bu anlamda Batı ontolojisi, kahraman Ulysses’tir. Ulysses, pek çok yer dolaşır, fantastik maceralara atılır fakat sonunda yine memleketi olan İthaka’ya güvenle dönebilmektedir.<sup>358</sup> Öyle ya, Batı felsefesinde başka, açığa çıkarken varlık olarak tezahür etmekle başkalığını yitirir. Zaten felsefenin, çocukluğundan beri, hep varlık

<sup>353</sup> Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, 92.

<sup>354</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 765.

<sup>355</sup> Levinas, “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 17.

<sup>356</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 764.

<sup>357</sup> Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, 92.

<sup>358</sup> Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, 766.

felsefesi olagelmiş olmasının ardında, başkaya karşı duyduğu dehşetle, önü alınmaz bir alerjiyle malul olması yatmaktadır. İnsanın temel yapısını anlamamanın yolu da zaten ontolojik düzleme aittir. Levinas’a göre bu manada, bir içkinlik ve özerklik felsefesi, tanrıtanımaz bir sahanın icrası olarak gelişme kat etmiştir. Aristoteles’ten Leibniz’e kadar, skolastikler de dahil, filozofların Tanrısı, akla uygun bir tanrıdır. Tüm yolculuğu bitip doğduğu adaya doğru yol alan ve nihayet evinen dönen Ulysses gibi, başına ne gelmiş olursa olsun, kendini hep kendi olarak yeniden bulan bilincin Özerkliğine zarar vermeyen, anlaşılmış bir tanrıdır.<sup>359</sup> Buna karşılık Levinas, hiç bilmediği bir ülkeyi aramak uğruna, evini geri dönmek üzere terk eden İbrahim’i çıkarır: “İthaka’ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkârına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim’in öyküsünü çıkarıyoruz”<sup>360</sup> der.

Levinas’ta Tanrı mutlak olarak Başka olandır. Nitekim Adriaan Peperzak’ın da işaret ettiği üzere, Tanrı klasik metafiziğin Tanrı’sının aksine, ancak ötekiyle olan ilişki dolayımıyla algılanır. Buna göre, Sonsuz olan, mutlak ve muamma olan, olgusal dünyanın ekonomisine indirgenemeyecek olan Tanrı değil başka insandır.<sup>361</sup> Başkasının yüzünde Tanrı ile bir ilişki kurmak mümkün olur. Dolayısıyla başkasıyla ilişki yoluyla Tanrı ile irtibata geçilebilir. Öteki Tanrı değildir ama “ötekiyle olan ilişkimde, onun Yüzünde Tanrı’nın Sözü’nü duyarım.”<sup>362</sup> Şu hâlde, Levinas’ın Tanrı tasavvuru, insanlararası ilişki üzerinden inkişâf eder. Onun teolojik referanslarını etik üzerinden kurgulaması, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Talmud geleneği ile kurduğu sıkı temas ve bu yöndeki okumalarının bir tezahürüdür.

Felsefeyi ontolojik kökenlerinden ayırıp etikle buluştururken aynı zamanda talmudik yorumların gölgesi altında geliştirme yolunu arar. Bu suretle, Tanrı’nın etik bir bakış açısından düşünülebileceğini göstermeye çalışır:

Başkalığın ve aşkınlığın Tanrısı olarak Tanrı, kuşkusuz, anlaşılır dünyaya ilişkin fenomenolojik-ontolojik bakış açısında ortaya çıkan, fakat mevcudiyetin bütünselliğini kateden ve delip geçen ve mutlak olarak Başka’ya doğru yönelen bu insanlararası boyutun terimleriyle anlaşılabilir ancak.<sup>363</sup>

Tanrı’nın İbrahim’e oğlu İshak’ı kurban etmesi için çağrıda bulunduğu, o, “İşte buradayım!” diyerek reddedemeyeceği bu fedakârlığa teslim eder kendini. Söz konusu davet, ilahi bir buyruktur fakat bundan da fazlası, başkadan gelen çağrı karşısında ölçsüz bir sorumluluğun içine bırakılmışlığı imleyen etik özneliğin asli koşuludur.

<sup>359</sup> Levinas, “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 131.

<sup>360</sup> Levinas, “Başka’nın İzi”, 134.

<sup>361</sup> Adriaan Peperzak, “Levinas’ Method”, *Emmanuel Levinas- Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*, Ed. Clair Katz ve Lara Trout (New York: Routledge, 2005), 345.

<sup>362</sup> Emmanuel Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 248.

<sup>363</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 44.

Felsefe, varlık fikri ekseninde, ben-olmayanın indirgenemez başkalığını benin bilincinin kategorilerine tercüme etme olanağı bulur. Varlıkla kurduğu bu ilişkide bilinç, dünyayı bütünüyle kuşatmış durumdadır<sup>364</sup>: “Bilinç sayesinde hiçbir şey varlıkta yitip gitmez; o, bu dünyayı bir ucundan diğer ucuna aydınlatan ışıktır.”<sup>365</sup> Böyle bir ışık rejimi istikametinde, aklın kuşatıcı tümel kategorilerinde aydınlatılmayan nesne, ışıktan ayrı bir *dış* kalmaz. Işık altındaki *bilme*’de Akıl bu şekilde, hakikati güvence altına alır. Levinas söz konusu ışık rejiminin özüne şu şekilde temas eder:

Nesneler, ışık yoluyla bir dünyadır, yani bize aittir. Mülkiyet [kendinin kılma], dünyayı kurucudur: Dünya ışık yoluyla verilir ve kavranır. Tüm duyularımızın temelindeki kavrama, dünyadaki mülkiyetin kökenidir.<sup>366</sup>

Başkanın başkalığı böylesi bir dünyanın içkinliğinde massedilmeye gebe dir. Levinas bu şekilde tasvir ettiği dünyada, öznenin yüzyüze ve *dolayım*sız bir ilişki kurabileceği ötekinin yer almadığını savunur; zira bu dünya, başkalığı ışık rejimine tabi kılarak soğurmakta, başkalığından etmektedir.<sup>367</sup>

Levinas için, o kadar ki geline n noktada, Batı uygarlığının, evrensel bilginin dünya ve insan toplumuna yaydığı ışık temelinde vaat ettiği barış, özgürlük ve refah yerine getirilmemiş, bilakis, meydana gelen, bin yıllar süren kardeş kavgası, politik ya da kanlı savaşlar, emperyalizm, insanın küçümsenmesi ve sömürülmesi, dünya savaşları, Holokost’un ve terörizmin soykırımları; işsizlik ve Üçüncü Dünya’nın sürekli umutsuz yoksulluğu; faşizmin ve nasyonal sosyalizmin acımasız doktrinleri olmuştur ki bu tablo, “Kendini bil!” felsefesiyle boy gösteren teorik aklın evrenselliğinin kırılışının da açık göstergesidir.<sup>368</sup> Bu olaylar cereyan etmekteyken, zaten mevcut felsefi şîara saplanıp kalmanın artık bir getirisi olmayacağı açıktır. Dolayısıyla yukarıda da mevcut felsefi tutumla, insan gerçekliği yeni bir tanımlama yolu talep etmektedir. Burada, yukarıda da geçen, başkasıyla karşılaşma ve varlıkla ilişki, bilginin ellerine teslim edilemeyecek iki temel düğüm noktasıdır.

Öyle ki Levinas, Yunan köklerine hapsolmuş metafiziğin, Aynı’nın mantığına, tözün ve özdeşliğin önceliğine tabi kılınmış olduğunu ifade eder. Bu durumda, Aynı’nın despotizminden yola çıkan bir metafizik, geçerliliğini muhafaza etmektedir. Ancak bu Levinas’a göre, başkaya/ötekine yönelik sahici bir düşünc eyi örseleyecek ve Başkası’yla ilişkiye dayalı bir etiğe ulaşmayı imkânsız kılacak bir anlayıştır. Çünkü söz konusu despotizm, Öteki’ni tanıma konusunda acizdir. “Ontolojik olarak” kendiyle-özdeşlik’in (*identité-à-soi*) egemenliğine

<sup>364</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 187.

<sup>365</sup> Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, 168.

<sup>366</sup> Bkz. *De l’Existence à l’Existant*, s. 75; Gözel, *Varlıktan Başka*, 113.

<sup>367</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 115.

<sup>368</sup> Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Translated by Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 132.

dayanan bu Aynı-Başka/Öteki diyalektiği, fiili düşünce çerçevesinde Öteki'ne yer vermez, üstelik sahici bir Öteki deneyimine engel olur. Bu bakımdan düşünceyi, Yunan'dan alıp başka bir kökene yönlendirmek gerekir. Bu köken, kimliğin inşasını ontolojik açıdan önceleyen başkaya radikal, asli bir vuzuh tavrı salık verir.<sup>369</sup>

Levinas bu bağlamda, başkasıyla ilişkide ifadesini bulacağını düşündüğü sonsuz fikrine, öte'ye çağrı yapar. Sonsuz fikri, Levinas'ın aşkınlık dediği şeyin yapısını sunar. *Bütünlük ve Sonsuz*'da da aşkınlık, metafiziği karşılayan bir kavramdır. Bu eserin en temel gayesi, ontoloji ile metafiziği birbirinden ayırt etmesidir. Levinas'ta metafizik, ontolojinin eş anlamlısı değil ontoloji-üstü bir mahiyet arz eder. Ontoloji, varolanlarla ilişkiyi yalnızca varlık anlayışı dolayımıyla çözümlemektedir. Varlığın anlaşılması demek de zaten varolanlarla ilişkinin mümkün kılındığı anlamına gelmektedir. Varlığı anlama, varolanların anlaşılması yoluyla bize onların üzerinde güç elde etme imkânı verir zira onların bize nasıl tezahür edeceklerini belirleyen şey, bizim onları anlayışımızdır.

Bu nedenle, ontoloji, Aynı'nın özgürlüğünü pekiştirip Başkayı ortadan kaldırır ve Aynı'da soğurur.<sup>370</sup> Bu da Levinas'ın, yukarıdaki bağlamlar da hesaba katılınca, neden metafiziği ontolojizmin rüzgârından çıkarmak gerektiği düşüncesini ortaya koyar. Zaten *Bütünlük ve Sonsuz*'da yer alan 4. bölüm de “metafizik ontolojiden önce gelir” başlığını taşımaktadır. Metafizik, bu yönüyle, varlıkta ve ona tekabül eden söylemde, bir artık ya da fazlalık boyutunu ifade eder. Başka'nın Aynı'yı sorgulaması gibi, metafizik de ontolojiyi sorgular ki Levinas'ın da söylediği gibi, “eleştiri nasıl dogmatizmden önce geliyorsa, metafizik de ontolojiden önce gelir.”<sup>371</sup> Ontolojinin dört tarafı Bütünlük'le çevrilidir, gelgelelim metafizik daha baştan Bütünlüğü zorlayıp kırar, anlamın boyutunu açan Sonsuz'a tanıklık eder.<sup>372</sup>

Aynı'da, ben'de sabitleşmiş olan bir varlığın, özdeşliğinin baz alındığı Bütünlük fikrine meydan okuyacak şey budur. Şöyle sorar Levinas: “Tek tek varlıklar, dışsallıklarını, onu buharlaştırıp yok eden bir Bütün'e teslim mi ederler? Yoksa tersine, varlığın nihai olayı, bu dışsallığın fişkırmasında mı meydana gelir? Başlangıç sorumuz işte bu soruya indirgenebilir.” Bu, onun özneliği yeniden kuruş hamlesini de ifade eder; o, varlığın özünü de özneliğin özünü de dışsallıkta arar. Levinas'ın felsefesi, Sonsuz fikrinde, Aynı ile Başka arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmenin imkânını bulmaya çalışır. Haddizatında Levinas'ın metafiziği, Sonsuz'un

<sup>369</sup> Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013), 33.

<sup>370</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 135.

<sup>371</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 43.

<sup>372</sup> Calin & Sebbah, *Lévinas Sözlüğü*, 94.

tecrübesidir. Nitekim savaşın katı yasası da varlıktan koparılıp atılan iktidarsız bir öznelikte değil, nesnellikten daha nesnel olan sonsuzun karşısında parçalanır.<sup>373</sup> Aşkınlık ya da dışsallık olarak Sonsuz, varlığın bütünlüğe yönelen hareketini kesintiye uğratır.<sup>374</sup>

Böylece Levinas'ın, temelde hangi gerekçelerle metafiziği ontolojinin yörüngesinden çıkarmaya çabaladığı ve bu çabanın ilk basamağını Sonsuz fikrinin oluşturduğu ortaya çıkmaktadır. Sonuçta filozof, varlık ve bilincin upuygunluk içerisinde bütün'leştiği ya da bağlaşıldığı *varlık fikrini* onto-fenomenolojiye bırakır ve başkalık felsefesinin, yani *varlığın* ötesinden, *varlıktan başka* olandan söz açan, başka bir felsefe arayışına girer. Bu bakımdan, başkalığa yer açmak üzere aynılığın felsefesi olarak gördüğü ontolojinin kökten bir eleştirisine girişir. Levinas'ın özgün felsefesi -ilk felsefe olarak etik- işte bu eleştiriden doğar<sup>375</sup> ve Sonsuz fikri, bu eleştirinin ilk meyvesidir.

Levinas'ın bütünlüğün karşısına Sonsuz fikriyle çıkan tartışmasında ilk uğrak noktası ise Hegel olmuştur. Böylece felsefesinin en baskın terimlerinden biriyle -sonsuzla- birlikte ontolojik düzlemle hesaplaşmış, metafizik ya da “ilk felsefe” güzergâhının yönünü tayin etmiştir. Neticede onun *Ölüm ve Zaman*'da da belirttiği üzere, bir uçtan diğerine ontoloji, varlık ve yokluğun anlaşılması, her türlü anlamın kaynağı olarak kalmakta, Sonsuz hiçbir şekilde bu çözümlemede yer almamaktadır.<sup>376</sup> Dolayısıyla, onun ontoloji eleştirisinden doğan Sonsuz fikrinin temellerine yer verip, sonsuza yönelen bir arzuyu ifade eden ve öznenin sonsuz olanın varlığına yönelik bir arayış olarak beliren “metafizik arzu” kavramı doğrultusunda, söz konusu fikrin, etik güzergâhına nasıl rehberlik ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

### 2.2.1. Sonsuz Fikri ve Metafizik Arzu

Modern felsefede, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna baktığımızda, bu iki mefhum arasında bir farklılık olup olmadığına yönelik soruların, varlık tartışmaları etrafında yanıtlanmaya çalışıldığını görürüz. Bu kapsamda, sonlu ile Sonsuz ilişkisinin düşünülme biçimi noktasında, hem modern felsefede öne çıkan bir düşünür hem de Levinas'ın ilgisini çeken başat filozoflardan biri olmasıyla Hegel'dir.

Hegel, birçok filozof tarafından kabul edilen bir hakikat olarak, sonlu varlığın varlığını sonsuz varlıktan aldığını ve sonlunun özsel ilkesinin (*arkhē*) sonsuzda bulunduğunu onaylar. Ancak Hegel, bu genel kabulün ötesine geçer ve sonlu ile sonsuzun aynı anda var olduğunu ve

<sup>373</sup> Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, 96.

<sup>374</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 161.

<sup>375</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 163.

<sup>376</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, 42.

birbirine karıştığını öne sürer. Bu karışım sonucunda, sonsuzun mutlak sonsuzluğu ve sonlunun mutlak sonluluğu kaybolur.<sup>377</sup> Bu durum, sonsuzun sonluya veya sonlunun sonsuza indirgenmesi tehlikesini beraberinde getirir. Hegel, bu indirgeme tehlikesine karşı çıkarak, sonlu ve sonsuzun aynı anda var olduğunu ve birbirlerini tamamladıklarını savunur.<sup>378</sup> Ona göre, sonlu ve sonsuz birbirine zıt değil, aksine birbirini tamamlayan kavramlardır. Sonlunun sınırlarını aşarak kendi ötesine geçmesi, sonsuzun bir ifadesidir. Bu şekilde, sonsuz, sonlunun döngüsünde anlam bulur.

Bu bakımdan Hegel, sonsuzu sonludan ayrı olarak ele almaz; diyalektik bir hareket etrafında, sonlu, sonsuzun içinden çıkar ve ona geri döner. Bu durumda, sonsuzun hareketi tüm sonlu başkalıkları, farklılıkları bütünselleştirir.<sup>379</sup> Çünkü, sonsuzun, sonlunun dolayımıyla ve sonlunun da sonsuzun dolayımıyla tanımlanabilir ve var olması, her şeyi kuşatan bir bütünselliği imler.<sup>380</sup>

Nitekim Levinas'a göre de Hegelci sonsuz fikri, tüm özgünlüklerine rağmen bir bütünlük felsefesidir. Dolayısıyla bir bütünsellik eleştirisiyle Hegel'in karşısına çıkan Levinas, bütünsellik felsefesinin Sonsuz'u yuttuğuna ve bütünselliğin Sonsuz'un mutlak aşkınlığını yok ettiğine inanmaktadır. Bu anlamda, Hegelci bütünsellik, Sonsuz'u sadece öldürmektedir.<sup>381</sup> Zira Levinas'a göre, bu bütünselci felsefe, sonsuzluğu sınırlı ve kapalı bir sistem içinde hapseden bir yaklaşım benimsemekte, sonsuzluğu tüm özgünlüğü ve aşkınlığıyla tam olarak ifade edememektedir.

Bu açıdan, Hegel'de merkeze alınan, her yerde mevcut ve kendini bilen tümel bir hakikat mefhumu iken; Levinas, kuşatılamaz, massedilemez ve de indirgenemez bir dışsalılık (*exteriorité*) mefhumuna yer verir. Hegel'inki kapalı bir sisteme işaret eder ve bu anlamda bütünlenme, tamamlanma üzerine vurgular öne çıkarılır. Oysa Levinas, ucu açık kavramlar olarak başkalık ve sonsuzluğu tebeil eder. Bu anlamda yine, Levinas'ın, Bütünlük, Aynılık veya Bir'in tiranlığına karşı koymasında, başkalığa ve dışsallığa riayet etmeyi salık verdiği felsefi pozisyonu ortaya çıkar. Sonsuzluk fikrine de bu minvalde, başkalığı, ayrılığı gerektiren yapısı sebebiyle müracaat eder.<sup>382</sup> Nitekim onun felsefesi, ortaya koyduğu söz konusu yaklaşımlarla,

<sup>377</sup> Muhammet İkbâl Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024), 28.

<sup>378</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 29.

<sup>379</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 135.

<sup>380</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 53.

<sup>381</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 67-68.

<sup>382</sup> Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Varlık ve Öte/ki”, *Tezkire Dergisi*, 38/39 (Ağustos 2004): 65.

Parmenides'ten Spinoza ve Hegel'e kadar, aynılığı ve birliği yüceltip ayrılığı ve başkalığı soğurarak dışsallığı ortadan kaldıran kadim bir felsefe geleneğine karşı çıkıştır.<sup>383</sup>

Buradan hareketle Levinas, Hegelci sonsuzun karşısına Descartes'ta keşfettiği sonsuz fikrini çıkarır. Levinas'a göre Descartesçı perspektifte, düşünen ben, Sonsuz olanla bir ilişki sürdürmektedir: "Ne içereni içerilene- zira ben Sonsuz'u içeremez- ne de içerileni içerece bağlayan bir ilişkidir, zira ben Sonsuz'dan ayrıdır." Burada, tarifi negatif bir bağlama yani ayrılığa göre şekillenen bir ilişki söz konusudur. Descartes, sonsuzluk ile insan zihni arasındaki ilişkinin, sonsuzluğun sınırlandırılmaz ve kavranılmaz doğasına dayanarak kurmaya çalışır. Levinas için de Sonsuz, insan zihninden tamamen farklı ve aşkın bir yapıya sahiptir. Bu ilişki bağlamını, Sonsuz'un ne olmadığı üzerinden, yani onun kavranamaz, sınırlanamaz ve insandan tamamen farklı olduğu gerçeği üzerinden bulur. Söz konusu tarifi negatif bir bağlama göre şekil alması, bu husus gereğidir. Dolayısıyla Descartes, Levinas'a, Sonsuz fikrinin zeminini kurmasında rehber olur.<sup>384</sup>

Dahası, Hegel'den ayrıldığı hususu da gözler önüne seren bir yaklaşım olarak Sonsuzu düşünmek, Levinas için, ben'in *düşündüğünden fazlasını düşünmesidir*. Ben'in düşündüğünden fazlasını düşünmesi, kendi düşünme kapasite ve bilincimizi aşan bir şeyle, yani Sonsuz'la temas kurmaya yönelik bir ifadedir. Bilinç, sınırlı bir düşünme alanına hâizdir ancak bu sınırın, tamamen kavrayamayacağı veya içselleştiremeyeceği bir gerçeklik olan Sonsuz'u anlamaya çalışarak dışına çıkmaya teşebbüs eder. Bu da ben'in düşünebileceğinden daha fazlasını düşünme girişimi olarak okunabilir.

Şöyle der Levinas:

Sonsuz, radikal bir şekilde, mutlak olarak başka'dır. Ayrı ve düşünen bir varlık olarak Ben'e göre sonsuzun aşkınlığı, onun sonsuzluğunun ilk işaretini oluşturmaktadır.<sup>385</sup>

Burada Sonsuz'un, ben'in ötesinde ve tamamen farklı bir varlık olduğu vurgusu tekrarlanmaktadır. Sonsuz'un aşkınlığı, ben'in kavrayışının ve varlığının dışında olarak, doğasına ilişkin bir göstergedir. Böylece Levinas'ın, Başkası'nın *mutlak* başkalığı derkenki "mutlak" terimini, Sonsuz'un ve aşkınlığın temelleri üzerinden düşündüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Başkası'nın mutlak başkalığı bu anlayışa dayanır.<sup>386</sup>

Bununla birlikte, Levinas'ın, Başkası'nın Başkalığını ya da mutlak başkalığını, Descartesçı sonsuzluk anlayışı çerçevesince oluşturmaya karar vermeden evvel, temasını kurduğu, Platoncu *varlığın ötesindeki İyi* fikri olur. Zaten, filozofun, iyilik ve sonsuzluk

<sup>383</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 102.

<sup>384</sup> Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", 141-142.

<sup>385</sup> Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", 142.

<sup>386</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 69.

meşhurlarını içeriklendirirken Platon ve Descartes başucu rehberleridir. Levinas, Platon'dan beri gelenekselleşen iki tür varlık olarak Aynı ile Başka arasındaki zıtlığın eleştirisini yeniden ele alırken, dikkat kesildiği yegâne kavram, “mutlak olarak başka (olan) Başka”dır (*Autre absolument autre*). Ona göre, Başkası'nın mutlak başkalığı, onun sonsuzluğu ile ilişkilidir.

Başkalık, Levinas'ta etik bir anlam taşır. Ona göre, başkalık ontolojik veya epistemolojik bir açıdan çözümlenmeye çalışılamaz. Aksi takdirde, başkalık, bu perspektifler içinde eritilerek kendi özgünlüğünü yitirir, bu da Levinasçı perspektifte, etik ilişkiyi imkânsız hale getirir. Ontolojik ve epistemolojik perspektif, özne-merkezli bir yaklaşımla varoluşu ve bilgiyi anlamaya çalışır. Bu durumda, ben (özne), nesne olarak başkasını kendi perspektifinden yorumlar. Fakat Levinas, başkasının sonsuz, mutlak bir başkalığı olduğunu savunur. Başkasını, söz konusu perspektiflerde ele almak demek, özünü temsil eden mutlak başkalığından ayırmak demek olur. Nitekim Levinas'a göre, etik, Aynı ve Başkası arasındaki radikal bir ayrılık ve farklılık üzerine kuruludur. Onun için, bu ayrılık ve farklılık göz ardı edilirse, etiğin bir anlamı olmayacaktır.

Bu doğrultuda Levinas, ayrılık ve farklılık temelinde etiğin anlamını ortaya çıkarmak üzere birtakım felsefî kuramlardan destek almıştır. Bu bağlamda, kırklı yıllarda, Platonik iyi ideasını rehber edinmiş; varlıktan çıkışı ve başkasının aşkınlığını ifade eden bu fikri, kuramsal serüveninde ilk sırada gelmesi de etik kavrayışına oturtmuştur.

Levinas, *Varoluştan Varolana* adlı eserinin önsözünde, sunduğu çalışmanın, İyi, zaman ve İyi'ye doğru bir hareket olarak başkasıyla ilişki meselesine dair bir inceleme olduğunu belirttikten sonra, İyi'yi Varlık'ın ötesine yerleştiren Platonik formülün, bu araştırmaya rehberlik ettiğini söyler. Levinas, varlığı İyi'ye doğru götüren hareketi, varlığın kendisini daha yüksek bir varoluşa yükselttiği bir hareket olarak değil fakat Varlık'tan ve onu tanımlayan kategorilerden bir ayrılışı ifade eden dışkınlık/dışa-çıkma (*ex-cendence*) olarak kavramsallaştırır.<sup>387</sup> Dışa-çıkma hareketi, İyi'ye yönelmiş öznenin, bu surette onu varlığa bağlayan *varolan* karakterinden de sıyrılması anlamına gelecektir.<sup>388</sup> Levinas'a göre, etik bir özne, kendisini İyi'ye yönlendirir. Bu İyi, etik bir ideal ya da değer olarak anlaşılabilir. Öznenin İyi'ye yönelmesi, onu varoluşsal bağlarından, yani kendi varlığını tanımlayan unsurlardan sıyrılmasını gerektirir. Öznenin, dışa-çıkma (*ek-stasis*) hareketiyle İyi'ye yönelmesi, kendi benliğinin sınırlarının dışına çıkarak, varlık düzleminde tanımlanan karakterinden özgürleşmesini ifade eder.

<sup>387</sup> Levinas, *Existence and Existents*, 15.

<sup>388</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 41.

Bu yüzden Levinas için, Varlığın ötesinde yatan İyi, varlıktan daha değerlidir. Çünkü; varlık, İyi'ye doğru harekette hem kendisinden çıkmamız hem de üstüne yükselmemiz gereken şeydir.<sup>389</sup> O halde, Levinas'a göre, etiğe ulaşmak için sadece varoluşumuzun sınırlarının dışına çıkmamız yeterli değildir; aynı zamanda bu sınırların üzerinde bir seviyeye yükselmemiz gerekir. Bu, belirttiğimiz gibi daha yüksek bir varoluş düzeyi değil, etik bir yükselmedir. Şu hâlde Levinas'a göre Platoncu "Varlığın ötesindeki iyi" (*agathon epekeina tes ousias*) fikri, etiğin ontolojik olandaki geçidinin izlerine işaret eder.<sup>390</sup>

Böylece, Descartesçı perspektife bağlı kalarak, aşkınlığın asıl formu olan Sonsuzluk düşüncesinin, Levinas'ın ana izleklerinden biri haline dönüşüne gelebiliriz. Levinas'ın söz konusu düşüncesine ilk kez yer verdiği *Felsefe ve Sonsuz Fikri* adlı makalesidir ve bu yazı, onun dört yıl sonra kaleme alacağı ben ve başka/sı arasındaki ilişkiyi temellendiren Sonsuz fikrinin merkezi rol oynadığı *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinin bir bakıma habercisidir. Nitekim bu eserde Sonsuz, daha ziyade Descartesçı pozisyonundan düşünülmektedir. Descartesçı Sonsuz fikrinde Levinas, ben ve başka/sı arasındaki ilişkiyi izah etmeye ve temellendirmeye elverişli formel bir yapı bulur.<sup>391</sup>

Descartes'ın Sonsuz fikrinin formel yapısı nedir? Descartes, Tanrı'nın varoluşunu tartıştığı *Üçüncü Meditasyon*'da bu konuyu ele alır. Ona göre, özne bir "töz"dür ve bu öznde "töz"ün bir ideasının bulunması gerekir. Ancak, Descartes'a göre, düşünen sonlu bir özne, sonsuz bir tözün ideasına sahip olamaz. Yani, sonlu olan bir varlık, kendisinde sonsuz bir tözün kavramını oluşturamaz çünkü bu kavram, sadece gerçekten sonsuz olan bir tözden çıkabilir. Sonlu bir tözün, böyle bir ideayı kendi başına barındırması mümkün değildir. Bu nedenle, Sonsuz kavramı, yalnızca sonlunun kendi sınırlılığının farkına varması, yani kendi sonluluğunu olumsuzlaması yoluyla algılanabilir. Bu olumsuzlama sürecinde Tanrı fikri ortaya çıkar:

Tanrı adı ile sonsuz, bengi, değişmez, bağımsız, herşeyi bilen, herşeye gücü yeten ve benim kendimi ve eğer varoldukları doğruysa benim dışımda varolan başka herşeyi yaratmış olan bir tözü anlarım. Ama tüm bu özellikler öylesine büyük ve üstündür ki, onları ne denli dikkatle irdelersem, yalnızca benden doğmuş olabileceklerine inancım o denli azalır. Bu yüzden, daha önce söylenmiş olanlardan, Tanrının zorunlu olarak varolduğu vargısını çıkarmalıyız.<sup>392</sup>

Levinas'a göre, bu durum, "ben"nin bir töz olmasıyla birlikte, töz ideasının da "ben"de var olabileceğini, ancak "ben"nin sonsuz bir töz olmadığından, sonsuz bir töz ideasını kendiliğinden edinemeyeceğini açıklar. Bu, bir anlamda, sonlu olan "ben" kavramından önce

<sup>389</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 42.

<sup>390</sup> Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", 50.

<sup>391</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 164.

<sup>392</sup> René Descartes, *Söylemler-Kurallar-Meditasyonlar*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 162.

Tanrı kavramına ya da sonlu kavramından önce sonsuz kavramına sahip olduğumuz sonucunu doğurur.<sup>393</sup> O halde Descartes'ta, Sonsuz fikri, sonlu ve kusurlu olan bir zihnin ürünü olamayacaktır. Bu fikir ancak kusursuz (mükemmel) olan Tanrı tarafından “bana konmuş” olmalıdır. Böylece Descartes, sonlu bir varlığa konmuş sonsuz fikrinden yola çıkarak sonsuz bir varlığa yani Tanrı'ya ulaşır.<sup>394</sup>

Gelgelelim Levinas, bu hususta dikkatimizi Tanrı'nın var olması ya da var olmaması meselesi üzerine değil, sonlu zihin ile bu zihnin kabul ettiği Sonsuz arasındaki muazzam *orantısızlık* veya *ölçüsüzlüğe* çeker. Bu ölçüsüzlük, Sonsuz'un, sonlu varlık tarafından tam bir kavrayışla ele alınamamasını ifade eder. Bu orantısızlık, öznenin kendisini aşmasına ve Sonsuz karşısında kendi sınırlarını kabul ederek etik bir ilişki kurmasına olanak tanır.

Nasıl ki Descartes'daki gibi sonsuz, onu “kavramaya”, yakalamaya niyetlenen fikir için kendini bir taşma deneyimi olarak sunup dışsallığını koruyabiliyorsa, Cogito-Sonsuz ilişkisinde bir terim diğeriinde erimeden ayrılığını daimî tutabiliyorsa, bu suretle Levinas da Ben-Başka ilişkisinde bir terimin diğeriyle bütünleşmeksizin, meczolmaksızın asimptotik bir ilişki içinde var olduklarını vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu yapı, Levinas için, en temelde, etik ilişkiye teorik bir model sağlayacaktır.<sup>395</sup>

Levinas'ın Sonsuz anlayışı, dışsal ya da başka olanı ifade eder. Bu bağlamda, Sonsuz, varlığın içkin işleyişinde tasfiye edilen her türlü bütünlüğe karşılık gelen bir fazlalığı temsil eder. Sonsuz, ne bir varlık ne de tözsel bir şeydir; onunla kurulan ilişki daima içerilemez bir fazlalık barındırır ve bu nedenle, tatmin bulmayan bir *arzu* olarak kendini gösterir.<sup>396</sup> Yani, Levinas'ta Sonsuz fikri, salt bir düşünce düzeyinde kalmaz; aksine, varlığın ötesine geçme isteğiyle ortaya çıkan bir arzu olarak tezahür eder. Bu arzu, Levinas'ın “metafizik arzu” olarak adlandırdığı bir ilişki biçimidir.<sup>397</sup> Levinas, metafiziği, “öte ile ilişki” olarak tanımlar ve bu ilişki, dünyada olmakla yetinmeyip, sürekli olarak başkasına yönelme çabası olarak anlaşılmalıdır.

Levinas, bu yetinmeme durumunu, metafizik arzu terimiyle anlaşılır kılmaya çalışır. Ona göre, metafizik arzu, fiziksel ya da duyuşsal bir arzu değildir; öznenin kendi varoluşunun ötesine geçme ve kendisini aşkın bir şeye yöneltme arzudur. Bu arzu, dünyadaki herhangi birisine veya nesneye yönelik bir arzu değildir; aksine, tamamen kavranamaz, sonsuz ve farklı

<sup>393</sup> Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, 173.

<sup>394</sup> Özkan Gözel, “Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas'ta Başkası ve Başkalık”, *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, ed. Lütfi Sunar & Selami Varlık (Ankara: Nobel Kitap, 2017), 101.

<sup>395</sup> Gözel, “Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas'ta Başkası ve Başkalık”, 102.

<sup>396</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 161.

<sup>397</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 154.

olan bir şeye, yani “başkası”na yöneliktir. Bu nedenle, bu arzu asla tam anlamıyla tatmin edilemez çünkü arzulanan “şey” (başkası), öznenin kavrayabileceğinin çok ötesindedir. Bu nedenle, Levinas’a göre, “başkası”, metafizik anlamda arzulanan bir varlıktır.

Bu husus, Levinasçı bağlamda arzu terimini, ihtiyaç düzeyinde düşünmemek gerektiğini gösterir. Zira ihtiyaç, bir noksanlık ve bir zarurete dayanma olarak, yoksun ve eksikli bir varlığı akla getirir. Arzu ise, bir mecburiyet ya da noksanlığın sevgiyle değil, çoktan tatmine ulaşmış bir varlığın durumunu ifade etmesiyle, “Arzulananın verdiği şevk” ile başka/sına yönelip ihtiyaçtan ayrılır. Levinas’a göre, metafizik arzuyu duyabilecek olan ancak tatmine ulaşmış, mutlu ve müstağni insan olabilir.<sup>398</sup> Bu nokta, Levinas’ın başkasıyla ilişkinin asli koşullarından biri olarak sunduğu, ‘Başkasına boş ellerle yaklaşılmaz’ veciz ifadesinden de anlaşılabilir. Bu ifadeye göre, elimiz boş, vereceğimiz bir şey olmadan, başkayla/başkasıyla ilişki kurabilmemiz mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Levinas için, metafizik arzunun ardında bir eksiklik yatmamaktadır. Tam tersi, metafizik arzu, bir şeyin aşırılığından, fazlalığından, kabına sığamayışından neşet eden bir anlama sahiptir. Dolayısıyla Descartes’ın Sonsuz fikrindeki bağlam, metafizik arzunun da mahiyetini belirlemektedir. Çünkü Arzulanan (başka/sı), arzulayan’ın (ben’in) ölçülerine sığmaz ve de kendine atfedilen her anlamı aşar; kendini sunarsa indirgenemez bir fazlalık olarak sunar.<sup>399</sup>

Levinas, etik bir düzlemde ve Sonsuz fikri temelinde metafiziğin anlamını arar. Arzu dediğimiz şeyse, Sonsuz fikrinin tecellisi olarak etik ilişki ile açığa çıkan tatmin olmuş bir ben’in deneyimlediği duygulanımdır. Levinas, bu yönüyle metafizik arzuyu, ayrı, bağımsız, hoşnut ve tatmine varmış ben’in başkalığa ve dışsallığa açılması olarak tasavvur eder.<sup>400</sup>

Nitekim Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*’da, metafizik arzunun tamamen farklı bir şeye, mutlak anlamda başka olana yöneldiğini vurgular.<sup>401</sup> Descartes’ın Tanrısı gibi, metafizik arzu ile yöneldiğim mutlak başka da ona yönelen bilincimi sürekli bir biçimde aşar. Bu yönelimde, arzulayanla arzulanan arasında (ben ve başka/sı arasında) kapanmayan bir aralık, birleşmeyle sonlanmayan bir ayrılık bulunduğundan, bir ihtiyacı kapatmak söz konusu değildir.<sup>402</sup> Levinas şöyle der:

Metafiziksel arzu bir geri dönüş özlemi duymaz, çünkü bu arzu, doğduğumuz bir yerin değil, her doğaya yabancı olan, hiç vatanımız olmamış ve asla kendimizi orada bulamayacağımız bir yerin arzusudur. Metafiziksel arzu, önceden var olan bir akrabalık üzerine da dayanmaz. Bu, tatmin edilemeyen bir arzudur.<sup>403</sup>

<sup>398</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 149.

<sup>399</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 153-154.

<sup>400</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 154.

<sup>401</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 33.

<sup>402</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 152.

<sup>403</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 33-34.

Bu tam da onun bilinmeyen bir yere gitmek üzere kendi toprağını terk etmesi buyrulan İbrahim örneğini çağırıştırır. İhtiyaç terimleriyle düşününce, İbrahim'in kendi toprağını terk etme zaruryeti yoktur, ancak o yine de ihtiyaç bağlamına indirgenemez mutlak başkanın başkılığı karşısında, karşı koyamadığı metafiziksel arzusunun peşinden gider. O halde, metafiziğin, bu bağlamda bir istikameti olduğu takdirde ancak, etiğin yoluna çıkmak mümkün olabilecektir. Aksi takdirde oluşturulan her yeni rotada, etik sferine geçiş yapamadan, dönüp dolaşıp aynı noktada kendimizi bulmamız an meselesidir.

Levinas'ın etik özneliği, Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair metafizik arzusundan türemiş olan Sonsuz fikriyle kurduğu yeni bir özne anlayışına dayanır. Burada, Levinas'ın önerdiği özne, kendi kendisiyle çakışan, yani kendi varlığıyla sınırlı kalmayan ve dünyayı egemenliği altına almayan bir varlıktır. Bu özne, taşıyamadığını taşıyan ve taşıyamadığını taşımaya iştah duyan bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle, bu özne, sadece bir ihtiyaçtan ibaret değil, daha derin bir arzuya sahip bir varlıktır. Levinas'a göre bu özne, bilmeden, sadece arzu aracılığıyla başkadan öğrenen bir varlıktır. Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'da sunduğu Sonsuz fikrini ısrarla referans olarak kullanması, Levinas'ın etik özneliği anlamının modelini sunduğunu gösterir.

Levinas'a göre, etik öznenin yapısı, sonsuz fikrinin sonlu bir özne de bulunmasının, ben'in hem kendisi hem de kendisini aşan bir varlık olma haliyle ilgili olduğunu belirtir. Bu, öznenin anlamını açığa çıkarır. Etik özne, başkasının başkılığıyla kurduğu somut etik ilişkide, kendi varlığındaki dışsallığın bir yansıması olarak görülür. Etik öznelik, başkasının başkılığıyla kurulan ilişkide kendisini, varlığındaki bağları koparmadan aşar.<sup>404</sup> Descartes'ın Sonsuz fikrinden yola çıkarak tasarlanan etik ilişkide, Aynı ile Başka arasındaki ilişki, başkanın başkılığına zarar vermeyen bir biçimde kurulmuştur. Bu bağlamda Levinas, Sonsuz fikrinin bilişsel bilinçten ahlaki bilince (vicdan) geçişi sağladığını belirtir. Böylece, Descartesçı Sonsuz fikri, Levinas'ın düşüncesinde ahlaki bir boyut kazanır ve Aynı ile Başka arasındaki etik ilişki formel bir çerçeveye oturur.<sup>405</sup> Levinas'ın bu çerçeveyi oluşturma çabası, sorumlu bir ben'in etik özneliğini bu şekilde ortaya koymayı amaçlar. Başkası, ben'e ben olmadığını söyleyerek onu alışık olduğu ilişkilerden farklı bir ilişkiye çeker ve böylece etik öznenin özneliliğini belirler.

Levinas'ın metafizik güzergâhında, Sonsuz mefhumunun, en belirleyici durak olduğunu söyleyebiliriz. Zira "ilk felsefe"nin etik olduğunu iddia eden bir filozofun, önce "ilk felsefe"nin

<sup>404</sup> Direk, *Başkalık Deneyimi*, 143.

<sup>405</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 168.

yani metafiziğin, ontolojinin önüne geçirecek bir biçimde, etik olmasını sağlayacak bir bir gidişat takip etmesi beklenir. Bu suretle, etikle bağlantılandığı temaları, Sonsuz'la ilişkili olarak kurgular. Levinas, Sonsuz'la kurulan ilişki yapısınca, etik ilişkiyi biçimlendirir ve etiğin anlamını bu ilişkiden devşirir.

Bu bağlamda Başkası, Başkası'nın yüzü, sorumluluk gibi kavramlar ekseninde, etiğin anlamını soruşturan Levinas felsefesi, Sonsuz fikrine matuf bir düzleme oturtulmuş bulunur. Sonsuzluk bütünleştirmeye direnç gösteren bir kavramdır. Dolayısıyla, ben'in başkasıyla yüz yüze ve konuşmaya dayanan somut ilişkisini irdelemek yoluyla etik, Başkayı ve Başkasını etkisiz kılan ontolojinin aksine, metafiziğe, arzuladığı şey olan sonsuzu verecektir. Bu, sonsuzu yadsıyan onu kendi terimlerinde düşünüp, özümseyen aynılığın ontolojisine bir meydan okumadır.

Levinas felsefesi, bu meydan okumaya galip gelebilmek için, Sonsuz fikrini temel alan metafizik aşkınlık ve mutlak başkayla ilişkiyi, birbirinden ayrı düşünülemez şekilde yalnızca etik aracılığıyla birbirine bağlayacaktır.<sup>406</sup> Dolayısıyla, bu bölümde, Levinas'ın metafizik düşüncesinden hareketle etik düşünceye nasıl geçiş yaptığını incelememiz gerekecek. Başka bir deyişle, etik ilişkinin Sonsuz'u nasıl somut bir düzleme taşıdığını açıklamak gerekiyor.

### 2.3. Levinas'ın Etik Güzergâhı

Yukarıda Levinas'ın, Heideggerci atmosferden nasıl bir çıkış imkânı bulmaya çalıştığına ve bu anlamda ontolojik düzlemde kopma çabasındaki temel kaygılarına yer verdik. Ardından etik yönlü bir metafizik güzergâh oluşturmak ve başkasını/ötekini felsefesinin odağına yerleştirip bu felsefenin ontolojide temellendirilemeyeceğini ve bunun sebeplerini onun bakış açısından sunduk. Bu kapsamda Sonsuz fikrine başvurma gayesinin de metafizik güzergâhına ve esasında etik düşüncesine rehberlik edecek asli formül olduğuna işaret ettik. Dahası, öznenin, ihtiyaç seviyesine indirgenemeyecek doyurulamaz bir açlıkla, sonsuza yönelme halini ifade eden metafizik arzunun, etik ben'in doğuşunu sağlayacak yapı olduğuna değindik. Nitekim bu doğrultuda Levinas, metafizik güzergâhı ekseninde ontolojik düzlemde bir kaçış yolu bulunabileceğini fark etmişti. Bu bağlamda, Platon'dan Descartes'a, varlığın öte'si ile ilişki, Sonsuz'la ilişki, başka/sı ile ilişkiyi kuracak zemini sağlamak adına müracaat edilen kaynaklardı. Levinas bu kaynaklardan beslenmek suretiyle, metafiziğin etik bir düzlemde icra edilebilme olanağını göstermeye çalışmaktadır.

---

<sup>406</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 188.

Batı felsefesinde bütünlüğün ontolojisi altında, başkasının başkalığına yer açmayan bir düzenin hâkimiyeti, Levinas’a göre etiğin, felsefede hiçbir özgül ağırlığının olmadığı vargısına götürmüştür. Zira Batı felsefesinin düşünme biçimi olarak, bir kendiyle özdeşleşme hareketi içerisinde anlam kazandığını söylemek, onun başkada zaten kendisinin ona koyduğunu bulduğu, Aynı’nın başkayla yalnızca kendi terimleri aracılığıyla karşılaştığı olgusunu pekiştirecektir. Levinas bu harekete bağlı kalmaktan çıkmayı teklif eder ve başkasıyla karşılaşmada “konuksever” bir felsefi çerçeveden yeni bir harekete çağrı yapar. Levinas için bu çağrı bazında, başkaya karşı konuksever düşünce, “etik”in ontolojiyi öncelediği bir felsefedir.<sup>407</sup>

Burada Levinas’ın etik güzergâhını çizme noktasındaki felsefi motivasyonuna dair bir çerçeve sunmaya çalışacağız. Bu sayede onun, “ilk felsefe” olarak başkalık/ötekilik temelli etik güzergâhını yüz ve sorumluluk mefhumlarıyla döşerken, bu kavramların etik anlamını etraflica analiz edebileceğiz.

Batı felsefesi tarihi, yukarıda da söylediğimiz gibi, Leibniz’in formüle ettiği, “Neden bir şey var da yok değil?” sorusunda zuhur etmiştir. Bu soruya göre esas olan, varlık-yokluk meselesidir ve bunu merkeze almaktır. Dolayısıyla da “varlığın bilimi” olarak ontoloji “ilk felsefe” olarak baş tacı edilmektedir. Halbuki Levinas, Batı felsefesini domine eden bu soruya karşılık, “Varolmaya hakkım var mı?” (“*Ai-je le droit d’exister?*”) sorusunu gündeme getirir. Bu soru, onun düşüncesinin en baştan itibaren en temel motivasyonu olmuştur. Levinas, etik düşüncesini, ontolojiyi de kapsayan ve her şeyin temelini oluşturan *asıl* felsefe olarak sunar. Onun felsefesinde etik, sadece bir felsefe dalı değil, felsefenin en temel ve merkezi unsuru olarak kabul edilir. Levinas, etik anlayışını sıradan bir düşünce biçimi olarak görmez; etik, onun felsefesinde, temel ve esas bir yere sahiptir. Bu bakımdan etik, Levinas’ta, felsefenin bir disiplini olmaktan ziyade, *prima philosophia*’ya, *ilk felsefeye* karşılık gelir.<sup>408</sup>

Peki Levinas etiği nasıl tanımlar? Her şeyden önce o, etik hakkında şu ifadeyi sunar: “Öteki’nin varlığıyla benim kendiliğindenliğimin (spontaneitemin) sorgulanmasını etik olarak adlandırırız.”<sup>409</sup> Bu bağlamda etik, felsefe ağacının bir dalı, bir disiplini olmaktan öte, ben’in kendiliğindenliğinin, varlığında sürmek için gösterdiği uğraşın tartışma konusu yapılmasını ihtiva eder.<sup>410</sup> Gelgelelim Levinas’ın bu etik anlayışının; etiği ortak bir ikametgâh arayışı olarak

<sup>407</sup> Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson’dan Derrida’ya*, 124-125.

<sup>408</sup> Gözel, “Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas’ta Başkası ve Başkalık”, 91-92.

<sup>409</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 43.

<sup>410</sup> Calin & Sebbah, *Lévinas Sözlüğü*, 57.

tasavvur eden ya/ya da iyi yaşamının yahut İyi'ye göre yaşamının kurallarının formülasyonu olarak anlayan Yunan düşüncesine son derece karşıt bir noktada durduğunun altı çizilmelidir.

İbrahimî bir atmosfer sunan bu etiğin, koşulsuz buyruğu formüle eden Kantçı etikle bir ilgisi kurulabilse de Kantçı etikten de alabildiğine ayrıldığı belirtilmelidir. Etik, Levinas'ta evrensel bir yasaya saygıdan ziyade, her şeyden öte, yüzün ve sonsuzun olmaktan başka türlü (oluşunun) deneyimlenmesidir.<sup>411</sup> Bu deneyimden kastedilen, Levinas'ın etiğinde Başkası'nın mutlak farklılığının ve sonsuzluğunun, yani hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacak olan başka bir varlığın, etik bir ilişki yoluyla deneyimlenmesidir. Bu deneyim, etiğin merkezinde yer alır ve Levinas'ın etik anlayışının temelini oluşturur.

Levinas, belirttiğimiz gibi, Sonsuzluk'la ilişkiyi, "öte ile ilişkiyi", öteki ile ilişkinin yani etik ilişkinin zemini olarak tasavvur eder. Ona göre, etik ilişkinin vâzıh duruma gelmesi ise yüz'de gerçekleşir. Başkalığın başkası aracılığıyla görüldüğü bir ilişki olarak etik, yüz yüze ilişkide açıklık kazanır. Levinas, etiğin bütün görüş açısının yüzde belirgin duruma geldiğini söyler. Yani, Descartes'tan esinlenen Sonsuz idesi, başkasıyla yüz yüze ilişkide, yani etik ilişkide somutlaşmaktadır.

Nitekim o, metafiziğin aslı unsuru olan Sonsuzluk fikri ekseninde, etiğe yeni bir anlam yolu vermeye çalışır. Başkasının başkalığı, düşüncede içkinleştirilemeyecek bir fazlalık arz ettiğinden, Levinas, bu "fazlalık"ı önceler ve söz konusu eksenin etik açılımı tam burada cereyan eder. Zira bu, "fazlalık"la ilişki, etik bir ben'i inşa etmeye hizmet edecektir. Aksi takdirde, etiğin ne anlamı kalacaktır ne işlevi. Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'undaki sonsuz sonlu ilişkisine odaklanması da bundandır. Levinas, sonsuzun sonluda onu aşmak suretiyle, sonluya indirgenemeyecek bir mahiyet arz etmesini, varlık biliminden hareketle değil, etik anlamı açısından sorgulamaya girişir.

Bu doğrultuda Levinas, etiği "ilk felsefe" olarak vazetmeye çalışmakla, kendince, başka insanla karşılaşma deneyiminde ontolojik bir dile saplanıp kalmamanın yolunu bulmuştur. Richard A. Cohen, Heidegger'in, Varlığın anlamını unutturan onto-teolojiye karşı çıkarak, geleneksel metafiziğin dilinden koparmaya çalıştığı Varlığın, konuşabileceği yeni bir dil arayışında olduğunu ifade eder. Ardından bu düşüncede etiğe düşen rol nedir? diye sorar. Biz de Heidegger'in bu noktada, bu ya da şu ahlaki desteklemek yahut karşı çıkmak gibi bir derdi olmadığını belirtmiştik. Fakat, Cohen'e göre, Heidegger'in metafiziksel düşünceye yönelik eleştirileri ardından ya da geleneksel felsefenin sonu itibarıyla, hakiki manada düşünmenin

---

<sup>411</sup> Calin & Sebbah, *Lévinas Sözlüğü*, 58.

görevinin bizzat etik olduğu ortaya çıkar.<sup>412</sup> Zira Holokost sonrası felsefelerin izleği, etik meselelere ve ahlaki sorumluluk düşüncesine dayalı olarak ilerleme göstermiştir. Söz konusu felaketin önsezisi ile düşünmeye başlayan ve felsefesinin Nazizmin tecrübesinden doğmuş olduğunun altını çizen Levinas ise, sahih bir düşünümün imkânını, Heidegger'deki Varlığın gerçek deneyiminde değil, başka insanın radikal başkalığını deneyimleme suretinde vuku bulan etik kaygılara yatırır.

Levinas, İkinci Dünya Savaşı öncesinde fenomenoloji tahsil etmiş, bu noktada Husserl ve tilmizi Heidegger'in derslerine katılmıştır, fakat savaş sonrasında yaşanan Nazi dehşeti ve üstelik Heidegger'in Nazilerle iş birliği, onu Heidegger'den, dolayısıyla ontolojiden “başka türlü” düşünmeye sevk etmiş, ayrıca Yahudiliği yeniden keşfetmesinin yolunu açmıştır.<sup>413</sup> Öyle ki Levinas'ın fikri ve felsefi gelişiminde merkezi bir öneme sahip olan Yahudilik, bir din, kültür ve bilgelik geleneği olarak, Levinas düşüncesinin vazgeçilmez esin kaynağını teşkil eder. O bir bakıma, Kitabı (*biblique*) hikmetin mirasını felsefi dile angaje etmeyi denemektedir.<sup>414</sup> Bu yönüyle etik güzergâhının ilahi boyutunun Yahudilik ile harmanlandığı söylenebilir.

Alain Badiou, Levinas için, etiğin, düşüncenin “mantıksal” zincirlerini (özdeşlik ilkesini) fırlatıp atarak kurucu başkalığın Yasa'sına peygamberce itaati benimseyen *düşüncenin yeni adı* olduğunu belirtir.<sup>415</sup>

Badiou'nun belirttiği gibi, Levinas, Yunan kökenli metafiziğin, Aynı'nın mantığına, tözün ve özdeşliğin önceliğine dayalı olduğunu ve bu yaklaşımla, Öteki'ne/Başka'ya dair sahici bir düşünceye ulaşamayacağını savunur. Bu nedenle, Öteki ile ilişkiye dayalı bir etiğe de erişmek mümkün değildir. Çünkü Levinas'a göre, Aynı'nın despotizmi Öteki'yi tanımaz; kendiyle özdeşlik üzerinden işleyen Aynı-Öteki diyalektiği, Başkası'nın gerçek deneyimine izin vermez. Bu durum, başkalık karşısında etik bir alanın oluşmasını engeller. Levinas ise bu çıkmazı aşmak için düşünceyi Yunan olmayan bir kökene yönlendirmeyi önerir. Ona göre, Yahudi geleneği, Öteki'ne ontolojik olarak öncelik veren ve radikal bir etik açıklık sunan bir perspektif sağlar. Yahudi geleneğine göre Yasa/Şeriat, hem kadimdir hem de hala geçerliliğini korumaktadır. Levinas, bu geleneğin, etiğin önceliğini koruduğunu vurgular. Yasa, neyin var olduğunu değil, ötekilerin varlığının bize ne dayattığını ifade eder. Bu durum, Levinas'ın Yunan düşüncesini eleştirmesine ve varlığı merkeze alan bu düşünceyi karşısına almasına yol açar. Böylece, Levinas'ın Başkalık tanımını, Yahudi geleneğindeki perspektife bağlı

<sup>412</sup> Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, Translated by Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 2.

<sup>413</sup> Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, 59.

<sup>414</sup> Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, 56-57.

<sup>415</sup> Badiou, *Etik*, 34.

geliştirdiği ortaya çıkar. Badiou'ya göre, Öteki, bu bağlamda Yahudi kimliğiyle ilişkilendirilir.<sup>416</sup>

Robert Bernasconi, Levinas'ta Öteki mefhumunun ecnebi manasına geldiğine dair yaygın bir görüş olduğunu söyler. Bu bağlamda, başkası kavramıyla irtibatlı olarak, ecnebinin, benden farklı olan, başka bir yerden gelen ve kendimi kendisine karşı tanımladığım kişi olarak düşünüldüğünü söyler. Bu anlamda Bernasconi, ötekiliğin kültürel ve politik boyutuna temas etmek üzere; Filistinli'nin, İsraili Yahudinin; Amerika'da Afrikalı-Amerikalı'nın Avrupalı-Amerikalı'nın Ötekisi olduğunun altını çizer. Siyahın Beyazın Ötekisi olması gibi, bağlama göre, bu örneklerin çoğaltılabileceğine değinir.<sup>417</sup>

Levinas için etik, ötekinin yüzüyle kurulan ilişki üzerinden, sonsuz sorumluluğun ortaya çıktığı bir düzlemdir. Etik, ben'in ötekine karşı hesap veremeyeceği ve kaçamayacağı bir sorumluluk yüklenmesidir; bu, karşısındaki insanın varoluşunu ve kırılganlığını tanıma ve ona cevap verme yükümlülüğüdür. Başka bir deyişle, Levinas'ta etik, *ötekinin mutlak bir şekilde tanınması ve ona yönelik sorumluluğun öncelikli ve bağlamsız bir şekilde var olmasıdır*. Peki Levinas'ın söz konusu etik tasavvuru, politik zeminde işlerlik kazanmakta mıdır?

Bu sorunun cevabı, doğrudan Levinas'ın 28 Eylül 1982'de Alain Finkielkraut ile Shlomo Molko tarafından gerçekleştirilen, "İsrail ve Yahudi Etiği" temalı radyo yayınında bulunur.<sup>418</sup> Molko, 'başka/sı'nın filozofu olarak Levinas'a: "Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, ve her şeyin ötesinde İsrailiiler için Filistinliler 'başkası' değil midir?"<sup>419</sup> sorusunu yöneltir. Ancak Levinas'ın cevabı, onun başkasının filozofu ama belirli, kimlikli bir başkasının filozofu olduğu kanısına ulaştırır. Şöyle der Levinas:

Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir.<sup>420</sup>

Badiou'nun da dikkat çektiği üzere, Levinas'ın etik sorumluluğu, belirli bir kimliğe ya da topluluğa indirgemiş olduğu düşüncesi yeniden gündeme gelir. Filistinlilerin İsraili Yahudilere 'başkası' olup olmadığı sorusuna doğrudan bir yanıt veremeyen Levinas, komşu kavramıyla sorumluluğu daha soyut ve yakın çevreye ait bir bağlamda ele almaktadır. Bernasconi, Levinas'ın söz konusu soru karşısındaki tutumunda, politikanın etik üzerinde yargıç görevi gördüğünü imâ ederek, Levinas'ın etiğinin kendinden hep şüphe eden bir etik olması gerektiğini düşünür ve şöyle ifade eder:

---

<sup>416</sup> Badiou, *Etik*, 33-34.

<sup>417</sup> Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 99.

<sup>418</sup> Alain Finkielkraut ve Shlomo Molko, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset", trc. Cemalettin Haşimi & Özkan Gözel, *Tezkire Dergisi*, 38/39 (Ağustos 2004): 148.

<sup>419</sup> Bkz. Sabra ve Şatilla Katliamı.

<sup>420</sup> Haşimi & Gözel, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset", 153.

Sabra ve Şatila katliamlarını mahkûm ederken sesini daha fazla çıkarmadaki başarısızlığında, Levinas'ın felsefesinin terimleriyle düşünüldüğünde insanı en çok şok eden şey Filistinlinin her şeyden önce bir Yahudinin Ötekisi olmaması değil, masum yaşamların katlidir. Bu kadar basit.<sup>421</sup>

Elbette Levinas'ın, etiği, “ilk felsefe” kurgusunda, metafizik olarak düşünmeye girişmesi ve ontolojik olandan ayırmak istediği bir ideal planı öncelemesi, başkalığın politik ufkuna sığ bir yerden yaklaşmasının handikapı olarak da değerlendirilebilir.

Levinas, etiği, başkanın başkalığının, onu tamamen temsil edecek varlığın ufkuna girmesine veya bu ufukta yok edilme girişimlerine direnmenin adı olarak belirler. Bu, ona göre, felsefenin başarısızlığa uğramasıdır. “Felsefe-olmayan, kanının tiranlığıdır. Burada Aynı Başka'ya tabi olur ama, Başka'nın yasasını kendinde bulamaz.”<sup>422</sup> Görüldüğü üzere, Levinas, bu yasayı Yahudi idealinde aramaktadır. Söz gelimi, Kant, ahlaki yasanın insan aklı ve aklın kendisi tarafından belirlendiğini savunurken, Levinas'a bakılacak olursa, onun Yahudi geleneğinde bulduğu etik anlayış, ahlakın potansiyel bir yasası olarak ele alınmaktadır. Levinas'ın felsefesinde en baskın vurgu, başkalığın/başkasının aynılık (özdeşlik) sistemince düşünülmemesi gerektiğidir. Çünkü özdeşlik, başkayı kendi kavrayışımız içine alarak, başkasının mutlak farklılığını, yani onun başkalığını, tam olarak tanıyamamaya yol açar. Bu da ötekini kendi varoluşumuza indirgemeye neden olur ve onunla etik bir ilişki kurmaya engel olur. Dolayısıyla başkasını aracı bir terimle, burada ifade edildiği gibi, kendi kavrayışımız ve kategorilerimizle düşünmek, onun farklılıklarını bütünsel bir potada eritmek olacaktır. Fakat Levinas da ötekilik düşüncesini kurgularken esinlendiği Yahudi şeriatını, bir aracı terime dönüştürmüyor mudur? Bu soru, Levinas'ın Yunan kökenli Batı felsefesine bütünlük eleştirisiyle yaklaşırken, Yahudi kökenli bir bütünsellik tehlikesine düşmüş olması bakımından kayda değerdir.

Nitekim Levinas'ın düşüncesinde, Yahudilikle felsefe (Yunan mirası) arasında sürekli bir gerilim bulunduğu söylenir. Bu gerilim noktasından, Levinas'ın felsefe-olmayan bir felsefe yaptığı da düşünülmektedir.<sup>423</sup> Yahudi Şeriat'ının, halihazırda geçerli olması, bu bakımdan, evrensel bir nitelik taşıyıp tüm insanları kapsadığı kabulü, Levinas'ı bu kabule yaslanarak, evrensellik ilkesini kendi felsefesinde yankılamaya çabalatır. Ona göre, Yunan düşüncesinde ve Heidegger'e gelene kadar Batı felsefesinde yer bulmayan Öteki ve Öteki etiğini, Yahudi ahlakı (Öteki Yasası) verebilmektedir. Levinas'a göre, Yahudi etiği, Öteki'ne karşı duyulan sorumluluğu felsefi bir ilke haline getirerek, Aynılık'ın despotizmini aşma imkânı sunmaktadır.

<sup>421</sup> Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 117.

<sup>422</sup> Levinas, “Aşkılık ve Yükseklik”, 116.

<sup>423</sup> Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, 57.

Bu bağlamda, Levinas'ın, felsefeyi baştan sona domine ettiğini ve başkasının başkalığını asimile ederek, etiği anlamsızlaştırdığını öne sürdüğü ontolojiyi, 'savaş' metaforuyla karşılaşması, burada daha anlaşılır hale gelir. Zira Levinas, 'barış' metaforuyla ontolojinin karşısına çıkardığını söylediği metafiziği, yukarıda da değinmiş olduğumuz, ilk İbrânî atası kabul edilen Hz. İbrâhim anlatısıyla serimlemiştir. Bu anlatı, Levinas'ın ontolojiyi 'savaş' ile ilişkilendirip, 'barış'ı ise etik sorumluluk ve başkalığa açıklık temeline dayalı bir metafizikle özdeşleştirerek, Batı felsefesine getirdiği eleştiriyi daha da derinleştirir.

Levinas, Yahudi etiğinin ışığında varlığı mutlak kabul etmek yerine, etik sorumluluğu önceleyerek varlığın kendisini sorgular. Bu çerçevede, onun düşüncesi, varlığın krizine işaret eder ve varolmanın dahi etik bir mesele olarak ele alınmasını sağlar.

Varlığın yarılması (*percée*), yani varlığın kendine yeterli, kapalı ve bütünsel yapısının bozulması olarak varlığın krizi, bu felsefe-olmayan felsefede, olmaktan başka türlü'ye bir dönüşüm yaşatır. 'Varolmaya hakkım var mı' sorusu bu şekilde ortaya çıkar. Bir nevi, etik felsefenin temel problemi, varlıkta kalmayı directmeyi tartışma konusu etmektir. Levinas'ın Pascal'dan da aktardığı vecîzede olduğu gibi: "Güneşteki yerim bu benim. İşte tüm yeryüzünün gaspının başlangıcı ve imgesi."<sup>424</sup> Fakat başkası karşısında inkâr edilemez ve kaçınılmaz sorumluluğunda yerinden olmaya boyun eğirim. Böylece, incinebilir bir başkası yararına -merkezi konumumdan feragat etmek için- kendimi tahtan indirmeye, makamımdan vazgeçmeye razı olurum. Bu ölçüde sorumlu ve etik bir "ben" olabilirim. Şu hâlde, söz konusu sorunun mahiyeti açıklığa kavuşur: "Etik ben, varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır."<sup>425</sup> Kendi varlığına çakılı olup, başkasının başkalığını ontolojik ben'inde eritmiş olduğu içindir bu özür, olmaktan başka türlü'nün vaadidir.

İşbu noktada, Levinas'ın "ilk felsefe" olarak radikal etik projesi açısından nasıl bir izlek peşinde olduğunu takip etmeliyiz. Bu noktada, Levinas'ın, *Bütünlük ve Sonsuz*'un ardından 1974'te yayımlanan bir diğer büyük eseri olan *Olmaktan Başka Türlü Ya Da Özün Ötesinde*, bu izleği ana hatlarıyla takip etmeye yardımcı olmaktadır. Bu eser, adından da anlaşılacağı üzere, "olmaktan başka türlü"yü incelemektedir. Etik özne, etik ilişkide, *Bütünlük ve Sonsuz*'da betimlenen aşkınlık hareketiyle, kendini hem olgusalılığında buluyor hem de başka haline geliyordu, yani başkasının mutlak başkalığına tanık olup 'varlıktaki yerini' sorguluyordu. Ancak bu eserde, tamamen etikten yapılma bir öznel tasviri hâkimdir. Levinas'a göre, ben, başkasının yüzünden gelen sonsuz sorumluluk çağrısını duyup, bu sorumluluğu kabul ederek

<sup>424</sup> Levinas, "Etik ve Sonsuz", 343.

<sup>425</sup> Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", 52.

varoluşunu yeniden şekillendirebilir. Ancak, başkası temelli etik bir güzergâhın açılabilmesi için ben'in, varlığın katı ve boğucu sınırlarını ifade eden “var (*il y a*)” durumundan kopması zorunludur.

### 2.3.1. Bir Ontolojik Gerilim Olarak: Var (*Il y a*)

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* başta olmak üzere birçok eserinde, etiğin ontolojiden önce geldiğini savunan bir perspektif inşa etmeye çalışır. Bu bağlamda, etik ve ontoloji arasındaki ilişkiyi bir öncelik ve sonralık problematiği olarak ele alır ve felsefesinin temeline, kökensel anlamda etiğin ontolojiden önce olduğu kabulünü yerleştirir. Bu temel ayrımı ise özne, etik özne veya ben üzerinden kurar. Ancak bu “ben”, Descartes’taki gibi salt düşünen (*ego cogito*) ve bu edimiyle varoluşunu garanti altına alan ya da Heidegger’in *Dasein*’i gibi varoluşsal bir özne değildir. Ben, etik bir varlık haline gelmeden önce “var” (*il y a*, var olanı olmayan varoluş) halindedir.<sup>426</sup> Levinas’a göre, insanın etik bir varlık haline gelebilmesi, bu varlıktan sıyrılmayı ve varoluşun bu temel durumundan özgürleşmeyi zorunlu kılmaktadır.

Var<sup>427</sup> (*il y a*), Levinas’ın *Kaçış Üstüne*’sinde zımnen, *Varoluştan Varolana* ve *Zaman ve Başka*’sında ise bir varlık figürü, varlığın ilksel ve anonim bir kipi olarak rastlanılan bir mefhumdur. *Il y a*, varlığın saf olayı, saf olgusu, olay olarak varlıktır. Böyle olarak, varolan’dan tecrit edilmiş varlığı, yani “varolansız varlığı” ya da “varolansız varoluşu” ifade eder.<sup>428</sup> Levinas, bu tarz bir varoluş fenomeninin bahsini, ilk kez askeri esir kampındayken kaleme aldığı *Varoluştan Varolana* adlı eserinde ele alır. Burada Levinas, şeylerin, kişilerin ve tüm varlıkların hiçliğe döndüğünü düşünmeye çağırır ve ortaya şu soruyu atar: “Peki ya bu hiçliğin kendisi nedir?” Levinas, her şeyin hiçliğe döndüğü bu olayın gerisinde kalan şeyin *il y a* mefhumu olduğunu belirtir: “Olmanın bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan “içten içe yanıp tükenişi”ni *il y a* olarak adlandırıyoruz” der.<sup>429</sup>

*Var* olgusu, *Zaman ve Başka*’da ise, her şeyin yokluğu, bir mevcudiyet olarak -her şeyin yok olup gittiği bir yer olarak, bir atmosfer yoğunluğu olarak, boşluğun doluluğu olarak veya sessizliğin uğultusu olarak- geri gelen bir şey olarak tasvir edilir.<sup>430</sup> Şu hâlde, Levinas bu

<sup>426</sup> Cevriye Demir Güneş, “Emmanuel Levinas”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Şamil Öçal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 4/634-635.

<sup>427</sup> Var kavramı; (var) olan şeyler, olanlar bir yana bırakıldığında, saf olma (être) olgusunu, saf olma olayını ifade eder. Eğer Levinas olan’dan ayrı olan olmak’ı “var” ifadesiyle belirtmeyi seçtiyse, bu, bir yandan, kendini gösterenin/vuku bulanın şu ya da bu şey değil, arı olma olgusu olduğunun altını çizmek; öte yandan da varlığın kişisiz [anonim] mahiyetini vurgulamak içindir: ““(yağmur) yağıyor” ya da ‘(hava) sıcak’ gibi kişisizdir.” (Calin & Sebbah, 2011: 129).

<sup>428</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 65.

<sup>429</sup> Emmanuel Levinas, “Varolansız Varoluş”, 50.

<sup>430</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 65.

kavramı, kişisel olmayan saf bir varoluşun huzursuz edici sürekliliğini tanımlamak için kullanır. Levinas, bu tür bir varlık figürünün anlamını ve etkilerini somut örneklerle açıklar.

Philip Lawton, Levinas'ın Varlığı üçlü bir yapı içerisinde ele aldığını ifade eder. Buna göre, varlığın üç boyutu veya düzeyi şunlardır: “il y a” (orada var), hipostaz olayı ve Öteki ile karşılaşma. Lawton bu bağlamda, *il y a*'nın, öznenin kendini bir benlik olarak keşfetmeden önce, yani varlığın bir öznesi olmadan önce içinde bulunduğu ortam olduğunu söyler. Bu, “ilkel” (*elemental*), “belirlenmemiş” ve benliğin kendini ilk kez bir benlik olarak keşfettiği ve bu yüzden ayrılarak diğerleriyle tanışma fırsatı bulduğu Varlığın arka planına işaret eder.<sup>431</sup> Dolayısıyla varoluşun var evresi, zamansallığın ve tanımlamaların dışındadır. Lawton'un da altını çizdiği üzere, ne algının ya da düşüncenin bir nesnesidir; ne bir şekilde kavranabilir ne de yönelimsel olarak yapılandırılabilir bir şeydir.<sup>432</sup> Ancak bir şekilde kendini kabul ettirmektedir.

Anonimliğin temeli, ilksel bir varlık figürü olarak var, saf varlıkla dolu olma halini imlediğinden, varolanın değil sadece, hiçliğin olmadığı bir durumu da ifade eder. Bu, varlığın sürekli bir hareket halinde olduğu ve kişisel bir müdahale olmaksızın geliştiği bir durumu temsil eder. Heidegger'in, hiçliğin varlığın içinde yer aldığına dair görüşünün aksine, Levinas için var kavramında hiçliğe de yer yoktur. Heidegger, varlık ile hiçliğin birbirine bağlı olduğunu ve bu bağlamda varlığın sonlu olduğunu savunur. Ancak Levinas, varlığın sınırsız olduğunu ve dışarıdan varlığı sınırlayabilecek hiçbir şeyin bulunmadığını belirtir.<sup>433</sup> Bu bağlamda, ben, varlığın sınırsız doğası karşısında etkisiz kalır ve varlık kendi başına hareket eder. Levinas, bu yönüyle varlığı ‘kötülük’ olarak değerlendirir çünkü varlık, ben'i etkisiz kılarak, her türlü müdahaleye kapalıdır:

Kaçılamaz ve kendisinden çıkış yolu olmayan varlık mefhumu, varlığın temel saçmalığını oluşturur. Sonlu olmasından dolayı değil, sınırları olmadığından dolayı kötülüktür varlık.<sup>434</sup>

Bu bağlamda, *il y a*, varoluşsal bir dehşeti temsil eder; bu dehşet, kişisel veya bilinçli deneyimlerin ötesinde, sınıra ve sona matuf olmayan bir varoluş durumunu ifade eder. Yani, varoluşun kendisi, sınırları olmayan ve sürekli tekinsiz bir halin ortaya çıkmasına yol açan bir boşluk içerir. Bu durum, Levinas'ın varlığı, her türlü sınırlamaya kapalı olarak tasvir ettiği ‘kötülük’ kavramıyla örtüşür.

Diğer yandan, Levinas'a göre *il y a*, yani olmanın bu dehşetengiz ve tedirgin edici akışı, her türlü özneyi, kişiyi ya da şeyi ele geçirip, istila etmektedir. Bu istila edilmiş olma durumunu

<sup>431</sup> Philip Lawton, “Levinas’ Notion of the “There is””, *Emmanuel Levinas- Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*, 249.

<sup>432</sup> Lawton, “Levinas’ Notion of the “There is””, 254.

<sup>433</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 66.

<sup>434</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 68.

Levinas, gecenin karanlığına gönderme yaparak anlaşılır duruma getirmeye çalışır. *Il y a*'yı gecenin deneyimlenmesi olarak tasvir eder, zira *il y a* da gece gibi her şeyi kaplamaktadır. Her şey gecede silinip yitse de gecenin karanlığı, yine de önüne geçilemez bir mevcudiyet işgal eder.<sup>435</sup> Gündüzün şeffaflık ortamından çıkaran geceye karşı bir güvensizlik hissi oluşur. Ancak bu güvensizlik, gecenin karanlığının üzerini örttüğü şeylerin bir daha karşımıza çıkıp çıkmayacağı veya ne zaman çıkacağına yönelik değildir. Bu, karanlıkta hiçbir şeyin karşımızda belirmemesi, ortaya çıkmaması, hiçbir şeyin tehdit etmemesidir. Levinas'ın esas tehdit oluşturduğunu düşündüğü şey de budur. Böyle bir tehdit, gücünü belirsizliğinden alır. Belirli bir varlığın olmayışı ve *her şeyin her şeyin yerini tutabilme* ihtimalinden doğan bir belirsizlik. “İşte saf ve yalın mevcudiyetin, *il y a*'nın tehdidi bu müphemlikte kendini duyurur.”<sup>436</sup>

Levinas ayrıca, Nemo ile olan söyleşisinde, söz konusu varlığın belirsiz fenomeni olarak var'ı, hiçbir şey olmadığında dahi hissedilen “hışırdayan” bir sessizlik olarak betimler: “İçi boş bir kabuğu kulağınıza yaklaştırdığınızda ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken dahi bir şeyin inkâr edilemez bir biçimde “var” olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu.” Levinas, var'a dair deneyimi açıklamak için uykusuzluk halini de örnek olarak kullanır. Uykusuzluk, kişinin uyanıklıktan kaçmasının imkânsız olduğu bir durumdur; yani, uyuyamadığınızda sürekli olarak uyanık kalırsınız ve bu durumdan kaçmak mümkün olmaz. Bu süreçte, uykusuzluk kişinin benliğini gayri şahsi bir hale getirir çünkü uykunun geri dönmesi engellenir ve kişi varoluşsal bir dehşet içinde kalır. Uykusuzluk, bilincin sürekli olarak var olgusuna bağlı kalmasına neden olur ve böylece uyanıklık, kişinin mevcut durumundan kopmasını engeller.<sup>437</sup> Bu nedenle, Levinas, uykusuzluk durumunu, varlığın sürekli ve rahatsız edici bir halini ifade eden *il y a* olgusunun deneyim anı olarak değerlendirir.

Aslında Levinas'ın dikkat çekmek istediği nokta, bir şeyin var olup olmaması değil, “varlık sahnesi”nin tamamıyla açık oluşudur. Var, mutlak boşlukta vardır ve oradadır.<sup>438</sup> Varlık sahnesinin tamamen açık oluşuyla Levinas, varlığın, herhangi bir sınırlanma, saklanma veya gizlenme söz konusu olmaksızın, sürekli bir şekilde ortada olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır. Bu, var'ın kişilik dışı karakterde olduğu ve bu suretle, öznenin gayri şahsileşmesini beraberinde getirdiği bir duruma gönderme yapmaktadır. Var, öznesi olmayan bir varolma şekli, hiç kimsenin kendisini üstlenmediği anonim bir varolma hali olarak tasavvur

<sup>435</sup> Levinas, “Varolansız Varoluş”, 51.

<sup>436</sup> Levinas, “Varolansız Varoluş”, 52.

<sup>437</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 310.

<sup>438</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 309.

edilmektedir. Levinas, bunu bir tür *kendisizlik* (*sans-soi*); yani her türlü kendiliğin yokluğu, kendilikten mahrumiyet olarak düşünür.<sup>439</sup> Böyle bir varoluş hali, her türlü kendiliğin yokluğuna rağmen, ben'i varlığın boğucu karakterine bağlı kılar. Bu tür bir varoluş biçimi, öznenin varoluş alanını (var sferi) devre dışı bırakılamaz bir biçimde oluşturur.

Levinas, *il y a* hakkında yukarıda yer verdiğimiz felsefi analizleri bağlamında, ben'in bu anonim varoluş tarzına denk düşecek şekilde Rus edebiyatının ünlü kahramanı Oblomov karakterine gönderme yapar. Oblomov'un bildik bir derdi vardır: tembellik. Bu tembelliğin sonu, Oblomov'u, topyekûn her şeye karşı isteksizliğe götürmüştür. Onun tek istediği sonsuz bir durgunluktur ama bunu hiçbir zaman tam olarak gerçekleştiremez. Oblomov bir rantiyedir; arazisinin yönetimiyle ilgilenmesi, ziyaretler yapması gerekir, ancak aylaklığı onu bunlardan daha meşgul etmektedir. Dahası, tembelliği, yaşamını boydan boya kuşatmıştır. En sonunda, tembelliğinden alıkonmamak için inzivaya çekilir, hareketten uyuşukluğa kaçır, odasına hapseder kendini ve içeri gün ışığının bile girmesine izin vermek istemez. Fakat başaramaz. Ne kadar kaçsa da Oblomov için ortalıkta çok fazla varlık, kendi eylemsizliği içinde, çok fazla gürültü ve kargaşa vardır. O, mektuplarını açmayı bırakır, arazilerinin yönetimini başkalarına devreder. Böylece engellerden arınmış mutlak bir uyuşukluğa teslim olmak için hazır ve nazır olsa bile, yine de Oblomov'a bir iş, bir ağırlık, terki mümkün olmayan bir girişim kalır: varoluş. Her şeyi durdursak da bu, var olma için geçerli değildir. Oblomov gevşekliğinin önündeki engelleri kaldırsa da aşamayacağı varoluşun yüküyle burun buruna gelir. Tembelliği, nafile bir sızlanma olarak kalır.<sup>440</sup>

Levinas, Oblomov'un içine düştüğü bu üşengeçliği her şeyden önce ontolojik bir deneyim olarak görür. Zira Oblomov hiçbir şey yapmazken bile varlığın altında ezilir. Öyle ki insan var olmayla, var oluşluk olgusuyla tecrit edilmiştir. Duyu ve algılarımız aracılığıyla şeylerle ilişki içerisinde olabiliriz, başkalarıyla ilişkimiz geçişlidir, ancak varoluş bizdeki geçişli olmayan ve iletilemez unsurdur. Sahip olduğumuz şeyleri başkalarıyla paylaşmak mümkündür fakat olmuşluğun olgusu paylaşılamaz şekilde bana ait olan ögedir ve varlığında kökleşmiştir, devredilemez bir biçimde benimdir, benliğime *ipse facto* (kendiliğinden) yapışıktır.<sup>441</sup>

Böylece Levinas, var mefhumuyla, ben'in fenomenolojik kökeni olan anonim varoluş *il y a* ile, henüz bir özneye ait olmayan kendisizlikte, var'ın dehşet verici hışırtısına dair betimlemeler sunanarak, ben'in etik öncesi anlamsız ve boğucu bir dünyada varlıkla nasıl

<sup>439</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 66.

<sup>440</sup> Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, 13-14.

<sup>441</sup> Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, 62.

sınındığını göstermeye çalışır. Ben'in, varlığın “anonim hışırtısı” içinden çıkıp kopması, kendini belirli bir ben olarak kendinde bulması ise “hipostaz”<sup>442</sup> (*hypostase*) olayı aracılığıyla gerçekleşir.

### 2.3.2. Anonim Varoluştan Kaçış İmkânı: Hipostaz

Levinas varolansız bir varolma olarak var'ı ne çıkışın ne kaçışın mümkün olduğu bir varolma olarak betimlemiştir. Nitekim Levinas'ın hemen tüm eserleri, varlığın “kesif saçmalığı”na karşı bir anlam arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu arayış neticesinde anlam, varlıktan çıkmada bulunur. Zira varlığın anlamsız ve rahatsız edici uğultusunun dinmesi, varoluşuna hâkim bir öznenin ortaya çıkışıyla gerçekleşecektir.<sup>443</sup> Bu bağlamda hipostaz ise, anonim varlığın bağrından varolanın ortaya çıkışı, özneliğin doğuşudur, yani varoluştan varolana geçiştir.<sup>444</sup> Bu bağlamda Levinas, bilincin devreye girmek suretiyle, bir varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girdiği duruma dayanarak, var'ın anonim teyakkuz halinden kopuşuna hipostaz olayı demektedir.<sup>445</sup>

Hipostazda varoluş, kendiliğine temas etme imkânı bularak varlığıyla buluşur, bu buluşmada özneliğiyle tanışır, bu tanışma sayesinde başkasıyla karşılaşma zeminini bulmuş olur. Oblomov karakterine baktığımızda, varoluşun anonim ve kaçınılmaz bir biçimde her yerde hazır ve nazır oluşunun meydana getirdiği etki karşısında kendini edilginliğe bırakan ve varoluşla aktif bir ilişki kurmayıp yalnızca kendisiyle meşgul bir ben'e tanıklık ederiz. Gelgelelim var'da varoluşu üstlenen kimse yokken, hipostaz durumunda bir varolan kendi varolmasıyla ilişkiye girer.<sup>446</sup> Bilinç sahibi olur, böylece *il y a*'dan çekilip çıkarılmış olur. Bilincin varoluşu, özneliği, varoluşa sahip bir özneyi ifade eder. Bu, bir ölçüde, Levinas'ın deyimiyle, varlığın efendisi olmak, gecenin anonimliğinde bir isim olmak anlamını içerir.<sup>447</sup>

Levinas, hipostaz anını şöyle aktarır: “Var”ın dehşetinde, açıklığın bir şafağı, güneşin yükseldiği, şeylerin kendileri olarak göründükleri, “var” tarafından sürüklenmeyip ona hâkim oldukları bir andır bu.” Burada, olmak'tan birşey'e, fiil halinden şey haline doğru geçerek

<sup>442</sup> *Hypostasis* sözcüğü Yunanca dayanak veya temel anlamına gelir. Yine, felsefede de temel veya töz anlamıyla karşımıza çıkar: “Kendisine oranla her şeyin ikincil veya türevsel olduğu bir mutlak dayanak.” Adorno, bu sözcüğün fiil haline olumsuz bir anlam yükleyerek şöyle açıklık getirir: “Görelî ya da ilişkisel olan şeyin mutlaklaştırılması yahut da belli bir süreç içinde sadece bir an ya da bir boyut olan şeyin süreçten koparılacak hareketsizleştirilmesidir.” Bkz. Adorno, *Minima Moralia*, s. 259.

<sup>443</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 84.

<sup>444</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 85.

<sup>445</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 68.

<sup>446</sup> Demir Güneş, “Emmanuel Levinas”, 4/ 635.

<sup>447</sup> Levinas, “Varolansız Varoluş”, 53.

kendini ‘kurtulmuş’ olarak ortaya koyan bir varlık minvali söz konusudur.<sup>448</sup> Kişisiz ve belirsiz bir varoluşta, varlığın öznel bir bilinç ve deneyim süreci, yani egolojik bir süreç devreye girdiğinde, ben bir varlık olarak belirginleşir. Egolojik süreç, öznenin kendi varoluşunu bilinçli olarak deneyimlemesi ve tanımlaması anlamına gelir, bu da ben’in var olan bir varlık olarak ortaya çıkmasını sağlar. Böylece hipostaz yoluyla özne, varlık karşısında ilk özgürlüğe de erişir. Zira varlığın ve hiçliğin kategorilerinden bağımsızlığını elde etmiştir. Özkan Gözel’in yerinde ifadesiyle:

O, bir “töz”dür şimdi, zira artık başka şeye değil, yalnızca kendisine bağlıdır; ve bir “konum”dur şimdi, zira sabitlik yoksunluğundan kurtulmuş, kendini bir konum olarak koymuştur artık. Öznenin onu ihata eden ve masseden varlıktan özgürleşmesi kendinden itibaren gerçekleşir; yine, kendinden itibaren ki o anonim varlığı askıya alabilmiş ve kendini ona karşı / onun dışında konumlandırabilmiştir.<sup>449</sup>

Levinas’a göre, özne, varlığı ile ilişki kurarak var’dan ilk özgürlüğünü kazanır, ancak bu özgürlük iradi bir seçimden değil, başlangıcın özgürlüğünden kaynaklanır.<sup>450</sup> Hipostaz, varolanın varoluş kipine el koyduğu ve şimdi’nin olayını meydana getiren bir süreçtir. Bu süreçte, öznellik, şimdide ortaya çıkar ve var’ı yırtar; ancak varolanın varoluşuna bir bağlanma da getirir.<sup>451</sup> Bu durumda, öznenin varolma üzerindeki hâkimiyeti, varolanın bu egemenliğini tersine çeviren bir diyalektik içerir.<sup>452</sup> Hipostaz yoluyla özne, anonim varlıktan bağımsızlaşırken, belirli bir varolana bağlanma durumuyla karşılaşır. Bu süreçte, özne kendini kendine bağımlı ve özgürlüğü kısıtlanmış olarak bulur. Yani, anonim varlığa egemen olan özne, bu varlıktan kurtulmuş olmasına rağmen, kendini monadik bir yalnızlık içinde bulur. Levinas’a göre, hipostaz, anonim varlıktan bir varolanın doğuşunu mümkün kılar. Bu, aynı zamanda bir kendinden çıkış ve kendine dönüş sürecini içerir. Bu bağlamda, hipostaz, özdeşlik yaratır ve öznenin varlıkla olan ilişkisini diyalektik bir biçimde yeniden şekillendirir: “Özdeşleşmesi yoluyla varolan çoktan kendi üzerine kapanmıştır. Bir monad ve yalnızlıktır o.”<sup>453</sup> Bu ayrıca, öznenin, kendi tekbenci dünyasına mahkûm halini ifade etmektedir.

Burada, ben’in özneleştiği halde varoluşunun sınırlarına hapsoluşunun temel nedeni, hipostatik zamanın şimdi olmasındandır. Levinas hipostazı şimdi’nin olayı olarak düşünür ve bu olay paradoks içermektedir. Şimdi, varolmanın bir fiilleşme kipi, aynı zamanda da varolan’a doğru bir değişim ânıdır. Başka bir ifadeyle, hipostatik şimdi, başlangıçta varolma ile varolanın sınırında bulunur ve bu tam manasıyla zamana işaret etmez. Monadik varoluşta kendiyle baş

<sup>448</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 311-312.

<sup>449</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 86.

<sup>450</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 71.

<sup>451</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 69.

<sup>452</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 72.

<sup>453</sup> Bkz. *Le temps et l’autre*, s. 32; Gözel, *Varlıktan Başka*, 88.

başta kalan öznenin bu yalnızlığı, şimdi'nin zamansal bir boşluk olmasıyla ilişkilidir. Özne, varolma'dan kurtulmuş olsa da varoluşunun sınırlarında sıkışarak, zamanın akışından yoksun bir durumda kalır.

Bu bağlamda, öznenin şimdi'de yaşadığı durum, sürekli olarak kendisiyle meşgul olma ve kendisiyle dolu olma halidir. Bu durumda özne, ne kendinden kopabilir ne de kendinden uzaklaşabilir; tam tersine, bir yalnızlık döngüsünde hapsolmuş gibidir. Levinas'a göre, geçmiş ve gelecekte özgürleşmiş olsa da özne, şimdi'deki bu zincirlenmişliğin pençesindedir. Levinas bu durumu "öznenin maddiliği" olarak adlandırır. Şimdi, öznenin kendisiyle kopmaz bir bağla ilişkilendiği andır. Bu nedenle, özne kendiyile zaruri bir meşguliyet içine girer ve bu meşguliyet bir sorumluluk olarak hasıl olur. Şimdi'nin zamanını belirleyen bu maddilik, öznenin kendisiyle doluluğuna işaret eder. Böylece, özgürleşmenin aksine, özne kendine angaje edilir ve bu meşguliyetin sorumluluğunu üstlenir. "Maddi varoluş" ile karakterize edilen şimdi'nin zamansal boyutu, öznenin kendisiyle olan bu zorunlu ilişkisinde açığa çıkar.<sup>454</sup>

Levinas, hipostaz olayının ardından başka bir tür hareketliliğin gerekliliğine işaret eder: Bu, etik bir harekettir. Hipostaz, varlıktan kopuşu ve varolmaya geçişi ifade eder ve bu süreç, ontolojik temelde ele alınır. Ancak, Levinas'a göre asıl önemli olan hareket, etiğe yöneliktir. Etik, geleceğe açılan bir harekettir ve Levinas için gelecek, zamanın esas boyutudur. Zamanı başlatan olay, başkasının gelişi olacaktır. Başka bir deyişle, zamanı harekete geçiren şey, öznenin başkasıyla kurduğu ilişkidir. Bu ilişki, etiğin temelini oluşturur ve varoluşun zamansallığını şekillendirir. Şöyle aktarır Levinas:

Gelecekle ilişki, geleceğin şimdideki mevcudiyeti de başkasıyla ilişkide gerçekleşir gibi görünüyor. Yüz yüze durumu, zamanın bizzat gerçekleşmesi olsa gerek; şimdinin geleceğe adım atması yalnız bir öznenin olgusu değil, öznelerarası ilişkidir. Zamanın koşulu insanlararası ilişkide veya tarihte bulunur.<sup>455</sup>

Dolayısıyla, etik ilişkinin gerçekleşmesi için uygun zemin artık hazırdır. Zira Levinas, ben'in gerçek anlamda bir ben ve etik bir varlık olabilmesinin temel koşulunu, başkası ile kurulan ilişkiye dayandırır.<sup>456</sup> Bu bağlamda, ben'in kendi özdeşliğiyle olan ilişkisinden feragat ederek, başkasıyla kurduğu sosyal, hasbi, asimetrik ve çıkar-gözetmez<sup>457</sup> ilişki -ki bu özünde etik bir ilişkidir- onu yalnız ve bencil dünyasından çıkaracaktır. Nitekim, pasajda da görüldüğü üzere, Levinas, ben'i yalnızlıktan çıkararak ve zamanın gerçekleştiği etik ilişkiye yönelten durumu yüz yüze ilişkide bulur. Bu durumda, varlık ve hipostaz bağlamlarını dikkate alarak,

<sup>454</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 93.

<sup>455</sup> Levinas, *Zaman ve Başka*, 93.

<sup>456</sup> Demir Güneş, "Emmanuel Levinas", 4/ 636.

<sup>457</sup> Levinas, aradaki tireyi varlıktan çıkışa işaret etmek üzere koyduğunu söyler. Bkz. Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 312.

Levinas'ın ben'in hakiki bir zaman ve öznelik alanına geçişini mümkün kılan etik ilişkiye dair analizleri, başkası ile kurulan bu ilişkinin başladığı yer olarak gördüğü 'yüz' mefhumuyla yapılabilir.

### 2.3.3. Etiğin Başlangıç Noktası: Yüz

Levinas, "ilk felsefe"yi sorumluluk eksenli yüz yüze bir ilişkiye dayandırarak etik bir zeminden kurar. Etiği "ilk felsefe" olarak tayin ederken, ben'i başlangıçta, yukarıda incelediğimiz varlık ve hipostaz mefhumları çerçevesinde, önce varlıkla özdeş, ardından kendisine dönük ve kendisiyle meşgul bir modelde sunar. Bu modelde Ben, ontolojik bir karakter taşır. Levinas, yüz'ü, farklılıkları aynılık ve özdeşlik mantığına indirgeyen ontolojik düşünceden ayırarak ele alır. Bu bağlamda yüz, bu tür bir düşüncenin ötesinde, başkalığın ve etik sorumluluğun ifadesi olarak görülür.

Bu bağlamda, "Başkası'nın yüzü" ile karşılaşmak Levinas'a göre, insanın felsefi tecrübesinin ilk ânını oluşturmaktadır. Bu, Başkası'nın yüzünde, onun acısına, mutluluğuna tanıklık ettiğimiz ve bu suretle ona karşı sorumlu olduğumuz gerçeğiyle yüzleştığımız bir ândır. Böylece, anlama ilişkin ilk faaliyet "etik" alanda karşımıza çıkmaktadır.<sup>458</sup> Yüz (*visage, face*), Levinas'ın düşüncesinde hem ötekiyle doğrudan karşılaşmanın somut işareti hem de etiğin başlangıç noktası olarak görülür.<sup>459</sup>

Levinas, yüz'ü, bana konuşan ve etiğe çağıran ötekilik metafiziğine dair temsilî bir fenomen olarak ele alır. Yoksa esas amacı bir yüz fenomenolojisi inşa etmek değildir. Yüz, bana etiksizliğimi hatırlatan, aynılık felsefesindeki birlik'ten biricikliğe geçebileceğim yegâne yolun sorumluluk olduğunu gösteren mercidir. Bu bakımdan, 'buyurucu' karakteri ve 'yükseklik' vasfıyla ben'i karşı koyulamaz bir sorumluluğa doğrultur. Bu sayede, benlikten, sorumlu bir benlik olmaya geçilir.

Ben, hipostaz olayıyla bir varlık olarak belirlenir. Sorumluluk ise, yüz ile kurulan etik karşılaşmanın sonucu olarak ben'in varlığına eklenen bir özellik olarak ortaya çıkar. Ben'in özünde bulunmayan ve başkasıyla karşılaşma ile birlikte eklenen sorumluluk niteliğine hâiz olmak için, başkaya etik terimlerle yaklaşmayı öğrenmesi gerekecektir ve yüz, bunu 'öğreten'dir. Burada, yüz'ün, 'buyurgan' ve 'yükseklik' vasıflarının muhtevasından ve Levinas'ın bu vasıfları, muhtevaları doğrultusunda, ontolojinin belirlenimlerinden sakınarak, etiğin hareket noktası olarak ele alışından söz edeceğiz. Ardından, ben'in, yüz'le etik bir ilişki

<sup>458</sup> Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 18.

<sup>459</sup> Küçükaltın, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 62.

kurmak için, yüz'ün söz konusu özelliklerine bağlı olarak konuştuğu dilin özüne temas edeceğiz. Ben'in, yüz'ün etik ilişki talebine uygun karşılığı vermek üzere, onun dilini öğrenmesi, etik özneliğe geçebileceği aşamayı meydana getirecektir.

Levinas'ta başkasının yüz'ü, etikle ilk temasımızı teşkil eder. Yüz, Levinas'ta, bir beliriştir (*epifanidir*) ve bu, cevapsız bırakılamayacak çağrı düzeyinde bir beliriştir. Bu çağrı, başkasının yüzüyle temasa geçen ben'in, başkasının başkalığından mesul olduğunu idrak ettiği ve böylece ben'i etik özneliğe hazır eden bir çağrıdır. Yüz'den gelen çağrı, etiği emreden bir buyruk olarak belirir, bu buyrukta, “asla öldürmeyeceksin!”dir ve bu, yüz'ün *logosudur*, ilk sözüdür.<sup>460</sup> Aynı zamanda anlam boyutunun açılımıdır. Zira ben, var'ın anonim uğultusu ve hipostaz'ın kendiyile özdeşlik dolayımında, anlama erişmekten yoksun bir mevcudiyettir. Dolayısıyla anlam, söz konusu buyrukla yüz'den gelmektedir ve bunu, etiğin yüz'de doğduğu şeklinde belirtmek mümkündür.

Levinas, etik bir emir olarak, yüz'den işittiğimiz ilk sözün “öldürmeyeceksin” olmasının nedenini, en başta, ben'in başkasını öldürmeye teşebbüs etmeye meyyal bir karakter taşıyor olmasında görür. Etik düşüncesinde ötekini merkeze alan Levinas, sorumluluk temelli bir etik özne yaklaşımınca, söz konusu etik emre, amade bir ben tasavvuru ortaya koyar. Yani Ben, karşısında efendisi varmışçasına yüz'ün etiğinin boyunduruğu altına girer. Başkasından başlatılan etik, ben'in başkasını, kendiliğindenliğine ve egoizmine yönelik tehdit olarak algılamasına yol açabilir ve ben, doğal bir eğilimle onu yok etme arzusu duyabilir. İşte etik, yüz yüze geldiğim başkasını öldürme eğilimime ket vuran sorumluluğun adı haline gelir. Şöyle belirtir Levinas:

Ben sadece benim gücümü sonsuz bir şekilde aşan, dolayısıyla benim güçlerime karşı çıkmayan, ama güçlülüğün kendisini felç eden, tamamen bağımsız bir varlığı öldürmek isteyebilirim. Başkası, öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır.<sup>461</sup>

Levinas, yüz'ün söz konusu emirle belirişini etik bir bağlama yerleştirmeye çalışır. Bu bakımdan, Başkasının yüz'ünün öldürmeyi yasaklayan emirle tezahürü (*epiphanie*), bir nevi bu isteğin önünü almaya çalışarak, etiğin ilk ilkesini vermektedir. Zira, ontolojik olarak başkasını öldürmem mümkündür. Fakat Levinas, ben'in, bu sözün etik yanıtına mecbur olduğunu öne sürer. Böylece yukarıda onun felsefesinin merkezi problemi olan “varolma hakkı”, bunun en başta başkasına mahsus olduğunu gösterir.<sup>462</sup> Etik öznelikse bu hakkı gözetken bir tavır almaktır ki, Levinasçı sorumluluk tam da budur. Ancak Levinas'ın etik özne anlayışınca, nasıl bir

<sup>460</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 199.

<sup>461</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 198.

<sup>462</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, 48.

sorumluluk yaklaşımı benimsediğine aşağıda daha geniş yer vereceğiz. Burada temel odağımız, etiğin felsefi temellüğünün yüz’le ilişkideki tezahürünün çerçevesini sunmaktır.

Bu çerçeve, yani yüz’ün, bana onu öldürmeyi değil, yaşatmam gerektiğini söylediği söze boyun eğmenin, etiğin ilk adımı olduğu hususu, yüz’ün ‘buyurucu’ karakterini de açığa çıkarmaktadır. Yüz’den gelen bu buyruğa teslim olan ben, aslında etik ilişkinin kaynağını bulmuş olur; bu kaynak yüz’dür ve yüzle ilişki, tam da etik ilişkinin yapı taşıdır.

Yüz’ün, etiğin kaynağı olarak belirmesi, aslında Levinas’ın aynılık (özdeşlik) perspektifinden yalıtılmış şekilde, yüz’ü etiğe ulaştıracak bir köprü olarak kurma kaygısında yatmaktadır. Bu yüzden Levinas, yüzü, bir burun, gözler, bir alın, bir çeneye indirgeyebilecek ve bir nesneye yönelmişçesine betimleyecek bilgi ve algının malzemesi etmekten kaçınmaya çalışır. Aksi takdirde, ötekinin yüzü, öznenin kendiyi aynılaştırıldığı düşünce mekanizmasına dahil olur. Bu hususa yönelik onun şu ifadesi manidar görünmektedir: “Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir!”<sup>463</sup>

Bu suretle, Levinas’ta, başkasıyla hakiki manada karşılaşmayı ifade eden yüz, yahut “yüz yüze” ilişki, Batı metafiziksel düşünce geleneğine meydan okuyan fenomenolojik bir hareket noktası olmaktan öte, yüz yüzeliği insanın narsist beninden, ya da ontolojik özne nosyonundan ayrılmayı ifade eden karakteriyle, etik ilişkinin başlamasına hizmet etmek üzere kurgulanır.<sup>464</sup>

Levinas, ötekinin kendini sunma tarzının, ‘bendeki Öteki fikrini aşan’ bir biçimde, yüz olduğunu belirtir. Bu bağlamda yüz, benim bakışım altında bir tema olarak belirmekte yahut bir imge oluşturan niteliklerin bir dizisi olarak kendini yaymakta değildir. Öyle ki başkasının yüzü, her an bana bıraktığı plastik imgeyi, kendi ölçümde var olan bu upuygun fikri aşar.<sup>465</sup> Burada da yüz’ün ‘yükseklik’ vasfı gün yüzüne çıkar. Şöyle yazar Levinas:

Başka -mutlak anlamda başka olan- yüzünde beliren epifaniyle benim sahiplenme arzusun önünde bir engel oluşturur. Başka, benim sahiplenme arzumla karşı karşıya gelmez; çünkü o, dışarıdan değil, yukarıdan bana yaklaşır. Aynı olan, bu başkayı sahiplenmeye çalıştığında onu bastırmak zorundadır. Ancak öldürme eyleminin bu sonsuz reddi, yükseklik boyutuyla, yani Başka’nın bana etik olarak bu cinayeti işleme imkânsızlığıyla yaklaşmasıyla ifade edilir.<sup>466</sup>

Bu bağlamda Levinas için, ben ve başka arasındaki ilişki asimetriktir (bakışsızdır). Bu asimetrik ilişkide, başkasının yüzü dikeylik ve eğilmezlik olarak benim üstümdedir.<sup>467</sup> Bu anlamda yüz’ün, sorumluluğun en temel kipi oluşu, bu karşılıklılığa gelmeyen ilişki yapısına

<sup>463</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 326.

<sup>464</sup> Küçükaltın, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 62-63.

<sup>465</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 50-51.

<sup>466</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 171.

<sup>467</sup> Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, 117.

dayandırılır. Zira ben, başkanın mutlak başkalığını bu yapıda algılar ve başkalığın benim üzerimdeki etik yükümlülüğünden haberdar olurum. Ancak bu yükümlülük söz konusu yapı gereğince aynı şekilde başkaya mahsus değildir; sorumluluk, ben'den başkaya tek yönlüdür.

Neticede, Levinas'a göre, başkasının yüzü, varlığın ötesiyle ilişkimiz olarak anlaşılan metafiziğin meydana geldiği yerlerden birisidir. Bu minvalde, öte'ye hâiz olabilecek tek varlık ben değil başkasıdır. Levinas'ın metafiziğinin odak noktası olan aşkınlığın, hep bir fazlalık arz eden yapısı, başkasının yüzünde somut bir kisveye bürünmektedir. Dolayısıyla aşkınlığın ifadesi olarak yüz'ün etik talebi karşısında ben, kendi içkinlik terimleriyle bu talebi karşılayamaz. Çünkü yüz, indirgenemez bir başkalığın ifadesi olarak sadece etik bir yanıt bekler ve bu yanıtı vermekle mükellef olan özne, karşılaştığı yüz'ün yetişilemez, kendiyle eşitlenemez yüksekliğini kabul etmek durumunda kalır. Bu noktada etiğin, başkalığın indirgenemez orijinallliği içinde düşünülmesi gerektiği de öne çıkmaktadır.

Yüz, aynı zamanda Sonsuz'la bağlantının yeridir. Bu bağlantı, ötekinin yüzünü deneyimlemede açığa çıkar. Öteki, dünyadaki fenomenler arasında yüz olarak kendini gösterir ve bu, yüzün Sonsuz ile irtibat kurabileceğimiz tek yer olduğunu tasdikler. Yüz, Sonsuz'la/Tanrı'yla irtibat kurulacak yer olarak karşımda bulunur, benim içkinlikten çıkmamı, kendi sınırlarımı aşarak başkasına yönelmemi zorunlu kılan etik bir sorumlulukla kuşatıldığımı anımsatır. Bu anımsatmada, ötekiyle etik terimlerle diyalog kurabileceğim bir ilişki biçimine yönlendirme vardır. Bu ilişki tarzının sağlanması için, yüz'e kendi içkin terimlerimle yani; gözlerine renk, burnuna şekil, tenine renk izafe ederek yaklaşmam. Yüz, ben'den, bunları aşan ötekiliğine yöneldiğim bir yaklaşım sergilememi bekler. Levinas'ın ifadesiyle:

Yüz, içerilmeyi reddederek kendini gösterir. Bu anlamda, kavranılamaz, yani kapsanamaz. Ne görülür ne de dokunulur -çünkü görsel veya dokunsal duyumda, Ben'in kimliği, nesnenin başkalığını kuşatır ve onu tam anlamıyla bir içerik haline getirir.<sup>468</sup>

O halde, ben'in başkaya vermesi gereken etik yanıt, ben'in, Aynılık düşüncesinden öğrendiği, başkasının eşsizliğini asimile edici, onun dışsallığını Bütünlük anlayışına sığdırmaya giriştiği bir tiranlıkla olamaz. Bu, tam da Levinas'ın metafizik güzergâhında adımlarını geri tuttuğu, ontolojinin, varlığın dışsallığında konumlanan aşkınlığı, varlığın ötesinde değil, varlığın sınırlarında bulduğu geleneğe tâbi olunan bir cevabı teşkil eder. Oysa, yüz öteden gelir ve ötekidir. Ötede olan ile ilişki, tam olarak tanımlayamadığım, iktidarım altına alamadığım bir başkalığa işaret eder.<sup>469</sup> Dolayısıyla Levinas'ın yüz tasviri, yüz'ün aşkınlığıyla kurulacak etik bir münasebeti ifade eder.

<sup>468</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 194.

<sup>469</sup> Demir Güneş, "Emmanuel Levinas", 4/ 640.

Öyleyse, bu başkalığa göre yeni bir dil bulmak gerekecektir. Bu dil, sorumluluk eksenli bir etik özne inşası için, yüz'den gelen çağrıya etik bir dönüş yapabilmeyi sağlayacak, böylece başkasına karşı sorumluluk sahibi bir ben modeli zuhur edecektir. Nitekim Levinas, başkasından sorumlu olmayı, ben'i biricikleştiren durum olarak niteler. Biricikleşen ya da bireyleşen insan, Levinasçı düşüncede, yüz'ü etik anlamıyla okuyabilen ve okumasına bu anlamla geri bildirim yapabilen sorumluluk sahibi kişidir. Burada Levinas, dilin imkânlarından faydalanarak, yüzle sorumluluk eksenli bir ilişkinin yolunu kurmaya çalışır. Bu doğrultuda, ben ve başkası arasındaki ilişkinin temel kipliği olarak konuşmayı (*discours*) öne çıkarır.<sup>470</sup> O halde, Levinas'ın etik bir temelden nasıl bir konuşma dizayn etmeye çalışıldığına bakalım.

Öncelikle, yukarıda söz ettiğimiz, yüz'ün Sonsuz'a açılan kapı olarak düşünülmesi, yüz'ün hiçbir biçimde tema olarak zuhur etmediğini ve ifadesini etikte bulmak suretiyle Sonsuz'un tezahürü olduğuna dikkat çekmek içindir. Tabii burada Levinas, Sonsuz'un tezahürünü "Tanrı'nın görünmezliği" vurgusuyla, yani esasında temalaşmaz ve bilinmez oluşuyla anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>471</sup> Bu bakımdan, sonlu ben'in yüz'le karşılaşmasında, Descartesçi ifadeyle Sonsuz fikrine sahip olduğu anda, yani mükemmel ve kusursuz Sonsuz karşısında, kusurlu ve eksikli oluşunu idrak ettiğinde, yanıtı da buna göre şekil alır. Bu yanıt, "buradayım, buyurun" anlamında "efendim!"dir ve bu yanıtla ben, başkasına karşı sorumluluğumu ilan ederim.<sup>472</sup> Levinas'ın deyiimiyle:

Başkasının huzurundayken "efendim!" (*me voici* - İşte ben) dediğimde, bu "efendim!" Sonsuz'un kendini görülmeye bırakmadan dile girdiği yerdir.<sup>473</sup>

Bana hitap edenin Sonsuz olduğu bir diyalogda, ontolojik dilden kaçınmak ve etik bir dilin *rehinesi* olunan bir konuşmaya geçilmesi gerekir. Çünkü, ben, hem etiği emreden hem de etik bir ben'e dönmeye mutlak itaati buyuran yüz'ün ifadesiyle alıkonurum. Levinas, yüz'le ilişkinin temel kipliği olan konuşmada, Sonsuz fikrine ancak ifrata kaçan bir cevap verilebileceğini belirtir.<sup>474</sup> Bu, yüz'ün başkalığında ifadesini bulan Sonsuz'u, herhangi bir ölçüye uygun değil ama ifrata kaçan bir sorumluluk beklentisine uygun yanıtla karşılamaktır. Söz konusu ifrat boyutu, yüz'ün, her buyur edilişinde, aşkın karakterince, ölçüye gelmeyen bir *artık* taşıyor olmasındandır. O halde yüz'ün konuşması; başkalığın yüz'de emrederek, buyurarak ifadeye gelmesi, ben'e nasıl bir etik dil kullanması gerektiğini 'öğreten' bir yapı arz etmektedir. Başkası ile ilişki olarak konuşma, benin kendini öğretime açmasıdır.<sup>475</sup> Öğretici bir

<sup>470</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 217.

<sup>471</sup> Levinas, "Etik ve Sonsuz", 335.

<sup>472</sup> Levinas, "Tanrı ve Felsefe", 187.

<sup>473</sup> Levinas, "Etik ve Sonsuz", 335.

<sup>474</sup> Emmanuel Levinas, "Muamma ve Fenomen", trc. Özkan Gözel, *Levinas (Fikir Mimamları – 29)* içinde, 225.

<sup>475</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 218.

yapıya sahip konuşmanın dildeki izdüşümü ise, Levinas'ın söylenen (*le dit, said*) ve söyleme (*le dire, saying*) olarak ikiye ayırdığı kutuplarda vuku bulmaktadır.<sup>476</sup>

Levinas'a göre dil, ontolojik bir ekseninde, varlığın dili olarak vücuda gelmektedir. Buna göre, Batı düşüncesi nasıl ontolojinin yek bir ışığı altında varlıkla ilgileniyorsa ve başkayı da bu ışık altında aydınlatıp anlamlandırmaya çalışıyorsa, bu, dil düzleminde yani ifadenin anlam boyutunda da yaşanır. Dil zaten anlaşmayı sağlar ancak bu, özdeşlik prensibine uygun olarak; bir semantiğe bağlı, sabit sembollerle örülü bir anlaşma biçimidir. Levinas'ın karşı geldiği dilsel ortam budur; o, çeşitli değişkenlerin, farklılıkların, herhangi bir semantik çarka giremeyecek başkalıkların böyle bir dil düzenine matuf olmasını eleştirir.

Levinas dili, özne-nesne ilişkisine indirgenemeyen bir ilişki olarak kurmaya çalışır, çünkü dilin temel işlevinin bilgi aktarmaktan fazlası olduğunu düşünür. Diğer türlü, dilin öznesi olan ben, başkalığı tümüyle nesnesi haline getirecektir. O, dilin işlevini, başkasıyla ilişkiyi etik bir temelde tesis etme zeminini sağlamasında görür. Bu bağlamda dil, yalnızca bir ifade ya da temsil aracı değil, başkasıyla gerçekleşen konuşmanın etik seyrine kılavuz olmalıdır. Şöyle söyler Levinas:

Dil, evrenselliği ve genelliği varsaymaktan ziyade, ilk olarak onları mümkün kılar. Dil, muhatapları, yani bir çeşitliliği varsayar. Bu alışveriş, birinin diğerini temsil etmesi ya da dilin ortak düzleminde evrenselliğe katılması değildir. Bu alışveriş, etik bir niteliğe sahiptir.<sup>477</sup>

Başkasının ontolojik bir kanaldan duyulup dinlenilmesi, dilin söylenen tarafıdır. Söylenen, yukarıda belirttiğimiz gibi, semantik-içre, bilgiye, bilince, varlaşma ait dil anlayışını ifade eder. Levinas'a göre, söylenen olarak dil, bir şeyden bahseder, bu şeyin nasıl olduğunu belirtir; konuşanın o şeyle ilişkisini ifade eder. Başkası hakkında konuşma da dilin bu minvaldeki yapısında şekillenir.<sup>478</sup> Ancak böyle bir dil, belirli bir içerik ve anlam boyutuyla konuşmaya sınır biçer. Adı üstünde söylenen, söylenmiş olandır ve söz, söylenen tarafında çoktan bir işaret dizgesine girmiş demektir. Söyleme ise, bir şeyi söyleme eylemi, yani dilin aktüel kullanımıdır. Bu yönüyle sözel göstergelerden, mantıkî-sentaktikten (sözdizim) önce gelir.<sup>479</sup>

Söyleme, belli başlı bir gösterge zeminine indirgenemez, her türlü semantik öge ve linguistik sistemlerden önce gelir. Bu yönüyle adeta ön-sözdür ve sözün herhangi bir simgesel yapısına aktarılamaz. Bu bağlamda söyleme, konuşmanın ne başlangıcını ne sonunu ifade eder. Zira söyleme kutbundan gelen çağrı, herhangi anlam ölçeğinde bilinir hale gelemez. Bu da

<sup>476</sup> Kartal, *Başkasının Politikası*, 218.

<sup>477</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 73.

<sup>478</sup> Levinas, *Outside The Subject*, 33.

<sup>479</sup> Calin & Sebbah, *Lévinas Sözlüğü*, 116.

oradan gelen çağrının ne zaman başladığını ve ne zaman son bulacağını kestirilemez kılar. Bu bakımdan, başkasının yüzü de konuşmanın söyleme cihetine işaret eder ve ondan gelen söz konusu etik çağrıyla mutlak yapar. Söyleme mutlak ya da başka bir deyişle, yüz mutlak. Söylenen taraf olarak ben, başkasının yüzünde bu mutlağa tanık olur, bu da yüz'ün etiğin başlangıç noktası olduğunu gösterir.

#### 2.3.4. Etik Özneliğin Koşulu: Sorumluluk

Levinas, yüz'le karşılaşmayı etiğin başlangıç noktası olarak görmektedir. Yüz'ün yalnızca biçimsel bir unsur olmayıp, dışsallık, aşkınlık ve Sonsuz ile ilişkilendirilmiş bir şekilde, söyleme (*le dire*) dilinin bir ifadesi olarak ortaya çıkması, etiğin yüzde tecelli ettiğini göstermektedir. Yüz, ben'im başkasına olan bakışımı aşar, ben'im özdeşliğim doğrultusunda ve bu özdeşliğin disiplini olan ontolojik terimlerle, onu ne kavramama ne de özümsememe izin verir. Tözel bir varoluş düzleminde, kendimi, diğerini, dahası dünyayı kendi içkin dağarcığımla anlarım ve benden başka olanla ilişkimi, bu dağarcığa bağlı gelişen kavrayışla tesis ederim. Ancak karşımda yüz belirir ve yüz, hiç alışkın olmadığım şekilde, aşkınlığıyla, onunla kurduğum *mevcut* ilişkim içinden çıkmam gerektiğini söyler.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, yüz'de Sonsuz'un ifadesini bulurum. Ancak özcü metafiziğin bakış açısıyla, yani sabit ve değişmez bir varlık çehresiyle, bu ifadeye nasıl yaklaşacağımı bulabilmem imkânsızdır. Zira özcü metafizik, varlığı belirli, sabit bir öz ya da kimlikle tanımlamaktadır. Yani, varlık değişmez ve sürekli bir özü temsil etmektedir. Bu anlayışa göre, bir şeyin varlığı, onun özsel nitelikleri tarafından belirlenir ve tanımlanır. Fakat özcü metafizik, varlığı sürekli ve değişmez bir öz olarak gördüğünden, Levinas için, yüz'ün etik ve aşkın özelliklerini kavramakta yetersiz kalır. Yüz, özcü metafizik anlayışının kavrayış sınırlarını aşar ve etik sorumluluğun bir yansıması olarak ortaya çıkar.

Şu hâlde yüz, etiğe davet eder ve başkasıyla yeni bir ilişki denkleminde geçişi ifade eder. Başkasını öne alan, buyuran; başkasına saygı duyan, çıkarsızca veren ve karşılıksız hizmet eden bir ilişki biçimidir bu ve bu ilişki suretinde etik öznellik kaim olur. Bu bağlamda sorumluluk, başkasıyla etik ilişkimi ve etik özneliğimi sağlayacak koşuldur. Bu kısımda, Levinas'ın, etik güzergâhı için nasıl bir sorumluluk perspektifi öne çıkarmaya çalıştığına ve bu perspektife uygun olarak etik özneliğin edilginlik, duyarlık ve yerine geçme (*substitution*) motifleriyle nasıl serimlendiğini ele alacağız. Ardından, sorumluluğun, bilginin, bilincin, şimdi'nin zamanından değil ama hatırlanamaz bir geçmişten nasıl işlendiğine bakacağız ki söz konusu perspektif tam bu noktada belirmektedir.

Şöyle ki sorumluluk, Levinas'ta müphem bir zamanın akışına bağlı kalınarak anlaşılır. Bu, sorumluluğun ve de etiğin her ögesinin, tözselleştiren ontolojik zemine öncel olduğunu göstermek içindir. Dolayısıyla sorumluluğun, ne tarz bir zaman tasavvurunda, tözselleşmekten sakındırılarak, etik özneliği meydana getirdiğinin üzerinde duracağız.

İlk olarak, yukarıdaki bahiste de yer verdiğimiz üzere, Levinas'ta sorumluluk, yüz'le ilişki zeminine dayandırılır. Yüz'ün aşkınlığa, başkalığa ve Sonsuz'a açılan kapı olarak nitelendirilmesi doğrultusunda, bir sorumluluk kavrayışı geliştirilir. Buna göre, sorumluluk, yüz'ün buyruğunu karşılıksız bırakmamak, daha doğrusu istense de bırakmamak olarak sunulur. Zira bu buyruk, sonlu ben'in, bilincin içkin yapısında çözümleyemeyeceği Sonsuz'dan gelmektedir. Şöyle der Levinas:

Sonsuz fikri, sorumluluktan kaçmanın imkânsızlığı, kendini durdurmanın imkânsızlığıdır; saklanacak bir yerin, Ben'in uyum içinde kendine yaslanabileceği bir içselliğin olmamasıdır.<sup>480</sup>

Bu bağlamda, sorumluluk, ben'in gerçekleştirme veya gerçekleştirme edimine bağlı olmaksızın, Sonsuz'un niteliği nedeniyle ertelenemez veya aksatılamaz bir yapıdadır. Sonlu ben'in kavrayışını aşan Sonsuz düşüncesiyle kurulan sorumluluğun ihmal edilemezliği, bu sorumluluğun etik anlamından kaynaklanır. Levinas'ın etiği, klasik metafizik ve ontolojik temellerden ziyade, ilişkiselliğe ve başkalığa dayandığından, sorumluluk, etik bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Ancak bu zorunluluk, rasyonel bir temelden değil, etik ilişkinin mutlak niteliğinden doğar. Ontolojik düzlem, mevcut olanın varlığına yönelir ve belirlenmiş olanı ele alır; oysa sorumluluk, Levinas'a göre, belirlenemeyen ve kavranamayan Sonsuz'a dayalı olduğu için, ontolojik bakış açısıyla gerçekleştirilemez. Levinas, etik öznellikte bu rasyonel-dışı karakteri vurgularken, sorumluluğun sonsuzluğu, kendini mutlak olarak dayatan bir üstünlüğe verilen yanıt olarak öne çıkar. Ancak bu açıklama, sorumluluğun rasyonel bir temele dayanmaması nedeniyle, onu sonsuz bir zorunluluk olarak anlamlandırmak bakımından yetersiz görünmektedir.

Levinas'ın sorumluluk kurgusu paradoksal bir yön taşımaktadır. Öyle ki başkasında, hem sonsuz sorumluluğa sevk eden Mutlak olarak Başka'nın/Tanrı'nın izi vardır hem de başkası, tüm kırılgenliğini yüz'ünde yansıtarak ben'den beklediği etik ilişki buyruğunu sosyallikte karşılayacağı zemini sunmaktadır. Levinas, başkasının sonsuzluğuna tanıklığın, sosyal ilişkide karşılık bulacağını düşünür. Başkası, yükseklik vasfı gereğince, ben'den yukarıda olmasıyla saygı duyulması gerektir, ama aynı zamanda her yönüyle yoksunluğunu

---

<sup>480</sup> Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", 126.

belli ederek, etik ilişkinin nesnesi haline gelmektedir. Öyleyse, Levinas'ın çizdiği bu çerçeveye göre başkası, “hem hesabı benden sorulan hem de hesap vermeye mecbur olduğum kişidir.”<sup>481</sup>

Başkası, dul, yetim, yabancı, yoksul, yersiz-yurtsuz<sup>482</sup> olarak ben'in karşısında bulunur<sup>483</sup> ve ben'in varlıkta tuttuğu yeri tartışma konusu ederek, ona varlıkta yer tutmaya hakkı olup olmadığını sorgular. Bu sorgulayışta ben, tepeden tırnağa sorumlu olduğunu fark eder ki Levinas bunu, *her edilginlikten daha edilgin bir edilginlik*<sup>484</sup> şeklinde yorumlar. Böyle bir edilginlik tarzı, ben'in başkadan sorumluluk duymamak gibi bir seçeneğini de elinden almış olur. Burada, “bu mesele beni ilgilendirmez” denmeye müsait, yapıp yapmamanın tercihe bağlı olduğu eylem odaklı bir sorumluluk düşüncesi yoktur. Levinas bu edilginlikte, kendi varlığından çıkışı, “olmaktan başka türlü”yü, başkasıyla çıkar-gözetmez bir biçimde ilgilenmeyi bulur.<sup>485</sup> Ben'in böylesi bir edilginlik hali, Levinasçı sorumluluğun hususiyetinden ileri gelmektedir.

Fakat dikkat çektiğimiz üzere, başkasıyla etik ilişkinin başlaması, başkasını özdeşlikle yani onun farklılığını asimilasyon suretiyle değil, bu başkalığın içerilemez ve özümsemez mutlaklığı, yani onun Sonsuzluk boyutunu karşılamakla olur. Sonsuz başkalığı, sonlu benlikle ya da ontolojik özne perspektifiyle anlamak mümkün olmayacağından, Levinas, etik bir çıkış yolu sunar. Bu çıkış yolu ile, özne, başkasından duyduğu etik sorumlulukla pasiflikten çıkarak, etik bağlamda bir fail olarak etkinleşir. Sorumluluğun zaruriyetinin, öznenin bu edilgin halden çıkması için olduğu anlaşılrsa da neden sorumluluk koşulunu taşıdığı tam olarak anlaşılamaz.

Levinas'a göre, Aynılık felsefesi olarak ontoloji, başkasının mutlak başkalığını kavrayamayacağı için, etik sorumluluk, ontolojik çerçevede anlamlandırılmaz. Ancak burada ortaya çıkan soru şudur: Eğer ontoloji yetersizse, sorumluluğun zorunluluğu nasıl temellendirilecektir? Levinas, bu soruya tam bir cevap vermek yerine, sorumluluğun etik ilişki içinde kendiliğinden belirdiğini ve ontolojik bir temele dayandırılmayacağını ima eder. Sorumluluk, öznenin edilginlikten aktife geçişini sağlayan etik bir zorunluluk olarak kendini dayatır. Dolayısıyla, Levinas'ın ontolojiye getirdiği bu eleştiri, etik sorumluluğun yalnızca ontolojiyi aşan bir düzlemde anlamlandırılabilceği fikrine dayanmaktadır.

<sup>481</sup> Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, 124.

<sup>482</sup> Bernasconi, Levinas'ın başka yerlerde de sık kullandığı, dul, yetim, yabancı ve yoksul figürlerinin herhangi bir felsefi argümanın ötesinde, sempatimizi uyandırmaya yönelik retorik araçlar olduğu görüşünden sakınmak gerektiğini belirtir. Ona göre, Levinas'ın bu adlar yoluyla Ötekine yaptığı göndermeleri anlamanın yolu, Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*'da kullanılan biçimsel ontolojik bir dilin parçaları olarak görmektir. Bu figürler sıradan anlamlarıyla değil, teknik bir manada kullanılmaktadırlar (Bernasconi: 2022, 105).

<sup>483</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, 251.

<sup>484</sup> Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, 179.

<sup>485</sup> Direk, *Başkalık Deneyimi*, 150.

Pasif olma bağlamına göre dizayn edilen sorumluluk fikri, Levinas için, özgürlüğe de öncelenmiş demektir. Çünkü ben, daha özgür olmadan önce, iradesi dışında, özneyi başkasından sorumlu kılan mutlaklık olarak İyilik tarafından seçilmiştir. Şöyle aktarır Levinas:

Başkası için duyduğum sorumluluk benim özgürlüğümden önce gelir.<sup>486</sup>

Yine Levinas:

İyilik, her zaman seçimden daha eskidir [...] Kendi seçimini yapmadan seçilmiş olan, aldığı yetkinin dışında kalan biri, tüm edilginliklerden daha edilgin bir edilginliktir. Bu kişinin edilginliği, onun sorumluluğu ya da acısı, bilinçte başlamaz -yani, hiç başlamaz.<sup>487</sup>

Dolayısıyla sorumluluk noktasında, özgürce verilmiş bir karar söz konusu değildir. Bu bağlamda Levinas, *Olmaktan Başka Türlü Ya Da Özün Ötesinde* adlı eserinde, sorumluluğu, özgürlüğün dışında, yani varlığın sınırlarının ötesinde, *seçilmiş olanın seçmediği bir fedakârlıkla, iyilikle ötekine maruz kalmak* olarak tasarlar.<sup>488</sup>

Sorumluluk, ontolojiyi sarsacak şekilde, özün ötesinden gelmektedir ve bu onun, Sonsuz'un bir tecellisi olarak asla aşılabilir bir yapıda olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, Levinas'ın, *Olmaktan Başka Türlü Ya Da Özün Ötesinde* adlı eseri, aşkınlığın, dışsallığın, etik ilişkide somutlaşarak ele alındığı ve sorumluluk mefhumunun aşkınlık fikrine dayandırılmak suretiyle çerçevesinin çizildiği bir yapıdır. Zeynep Direk, *Olmaktan Başka Türlü*'nün, Levinas külliyatı açısından temel katkısını, etik öznenin, etik ilişkide hem kendisi hem de başka olmak anlamında, aşkınlık hareketine girmenin de ötesine geçerek 'olmaktan başka türlü' olduğunu ileri sürmesinde görür.<sup>489</sup> Öyleyse Levinas'ta sorumluluk, kaynağını onun aşkınlık hareketi tasvirinden alır. Buna göre, sorumluluk, bir ayağı varlıkta olan öznenin, diğer ayağıyla çoktan sorumlu olduğu bir dünyaya dahil olduğu etik özneliğin temelidir. Ona göre, bu temelden yoksun, yani *sorumluluktan yapılmı* olmayan bir etik öznelikten bahsedilemez.

Bu noktada, yaderk bir öznellik modelinin öne çıkarılmaya çalışıldığını da belirtmeliyiz. Levinas, sorumlu olmaya bağlanmış bir öznellik modeli olan yaderklikte (*heteronomie*), ötekiyle olan ilişkide, etik özneliğin faş olacağı kanaatindedir. Buna göre, akıl sahibi, kendi kendine yeterli ve bilincin ilk sırada geldiği özerk bir öznellik modeli de yerinden edilmektedir.<sup>490</sup> Levinas, yaderklik modeline göre, etik ilişkinin sosyallik zeminine dayanırılabilir şekilde özneliği tasvir eder. Bu tasvirde duyarlık (*sensibilité*) mefhumu ağırlıklı bir rol oynamaktadır. Levinas genel anlamıyla duyarlığı, öznenin kökensel olarak

<sup>486</sup> Levinas, "Tanrı ve Felsefe", 182.

<sup>487</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 57.

<sup>488</sup> Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 15.

<sup>489</sup> Direk, *Çağdaş Kültür Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*, 142.

<sup>490</sup> Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk" 249.

başkasına açık olduğu olgusu şeklinde tasvir eder.<sup>491</sup> Duyarlıkta, ben'in özgürlüğü arka plana itilmiştir ve ben yalnızca başkasına ve başkasının özgürlüğüne *maruz bırakılmıştır*. Duyarlıkta, başkasının varlığına, özgürlüğüne, ihtiyaçlarına ve haklarına yönelik bir maruz kalış söz konusudur ve tüm bunlardan sorumlu olduğum gerçeği, *söyleme* aracılığıyla ifadesini bulur. Nitekim Levinas'ın öznellik tasvirleri, ben'i etikleştirecek, başkası öncelikli bir dil olan söyleme kanalından icra edilmektedir.

Levinas için, “Ancak karşılaşılan insanın bir anlamı vardır.”<sup>492</sup> Yani, bir düşünüm ve bilinç nesnesi haline getirip, kavram boyutuyla ele alıp anlamaya çalıştığım değil, tam da en somut haliyle karşımda duran insanın anlamı esastır. Ancak böyle, duyarlık-içre bir ilişkinin temeli atılabilir. Levinas, etik özneliği, *biri-diğer-için* formülasyonu doğrultusunda kurgular. Bu formül, karşımda duran ve benim hiçbir bilme ölçüme indirgenemeyen insanla ilişkide müteber olabilir. Buna göre, özne, duyarlık temelinde, başkasına karşı sorumlu olmayı üstlendiği yani *diğeri* için olduğu bir hareketin içinde bulunur. Bu hareket, onun Başkası'nın yerine geçmesini (*substitution*)<sup>493</sup> sağlar. Böylece ben, başkasının konumundan etik ilişkiyi somutlaştıracak bir sorumluluk reaksiyonu göstermek suretiyle özneliğini oluşturur.

Söz konusu formülün geçerli olmadığı bir ilişki denkleminde, özne, başkasını kendi içkin referanslarınca anlamış olur. Bu da özneyi, başkasından sorumlu olmadığı tözsel bir varlık düzleminde çakılı bırakır. Oysa Levinas, sorumluluğun, öznenin kendi varlığından önce geldiğini ve öznenin varoluşunun başkasıyla ilişkisi üzerinden tanımlanabileceğini iddia etmektedir. Bu noktada Levinas'ın, sorumluluğun önceliğini vurgulamak üzere atıfta bulunduğu, *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen Habil ve Kabil hikayesi çarpıcıdır.<sup>494</sup> Bu hikâyede, Tanrı'nın Kabil'e “Kardeşin nerede?” diye sorması üzerine Kabil, “ben kardeşimin bekçisi miyim” diye yanıt vermektedir. Levinas'a göre, Tanrı bu soruyla, Habil ile Kabil'in biyolojik kardeş olmaları üzerinden aralarındaki bağa göndermeye yapıyor değildir. İnsanca bir özneliğin

<sup>491</sup> Calin & Sebbah, *Lévinas Sözlüğü*, 46.

<sup>492</sup> Bkz. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, s. 185; Gözel, *Varlıktan Başka*, 342.

<sup>493</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, 333.

<sup>494</sup> Âdem karısı Havva ile yattı. Havva hamile kaldı ve Kayın'ı doğurdu. “RAB'bin yardımıyla bir oğul dünyaya getirdim” dedi. Daha sonra Kayın'ın kardeşi Habil'i doğurdu. Habil çoban oldu, Kayın ise çiftçi. Günler geçti. Bir gün Kayın toprağın ürünlerinden RAB'be sunu getirdi. Habil de sürüsünde ilk doğan hayvanlardan bazılarını, özellikle de yağlarını getirdi. RAB Habil'i ve sunusunu kabul etti. Kayın'le sunusunu ise reddetti. Kayın çok öfkelenildi, suratını astı. RAB Kayın'e, “Niçin öfkelenedin?” diye sordu, “Niçin surat astın?” Doğru olanı yapsan, seni kabul etmez miyim? Ancak doğru olanı yapmazsan, günah kapıda pusuya yatmış, seni bekliyor. Ona egemen olmalısın.” Kayın kardeşi Habil'e, “Haydi, tarlaya gidelim” dedi. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp onu öldürdü. RAB Kayın'e, “Kardeşin Habil nerede?” diye sordu. Kayın, “Bilmiyorum, kardeşimin bekçisi miyim ben?” diye karşılık verdi. RAB, “Ne yaptın?” Dedi, “Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor. Artık döktüğün kardeş kanını içmek için ağzını açan toprağın laneti altındasın. İşlediğin toprak bundan böyle sana ürün vermeyecek. Yeryüzünde aylak aylak dolaşacaksın.” (Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma, 2020: 4-5).

koşulunun, diğerinin bekçisi olmaya varıncaya dek sorumluluğunu üstlenmek olduğunu duyurmaktadır.<sup>495</sup>

Levinas, belirttiğimiz gibi, başkasıyla doğrudan, herhangi bir varlık kipinin filtresine vurulmadan karşılaşmanın bir anlamının olduğunu vurgular. Etik özne, bu karşılaşmanın sorumluluğunu alan öznellik biçimidir. Özne, başkası karşısında her yönden edilgin durumdadır ve ne zaman ötekinin sorumluluğunu devralırsa, öteki karşısındaki pasifliği sürse de etik bir ben olarak faal duruma geçer. Fakat ben'in başkasından ne zaman sorumluluk duymaya başladığı belli değildir. Levinas'ın ifadesiyle:

Ne şimdi ve burada mevcut olmalardan, ne de geçmişe gark olmuş ve temsil edilebilir mevcudiyetlerden mamul zamandan, başlangıçların veya yüklenmelerin zamanından kaynaklanır sorumluluk.<sup>496</sup>

Levinas, hipostaz olayıyla özneliğin doğuşunun gerçekleştiğini belirtir ve zamansal açıdan bu doğuş âni şimdi'dir. Ancak etik özneliğin ne zaman doğduğu belli değildir. Burada, Levinas'ın, sorumluluğu, zamansızlık cihetinden ortaya koymaya çalıştığı yaklaşımla karşılaşırız. Levinas'ın özneliğe dair bütün tasavvuru, ontolojik planı aşmak üzere, başkası ile çıkar-gözetmez ilişkide aşılacak etik olaya yöneltmiştir.<sup>497</sup> Onun, etik özneliğin koşulu olarak karşıladığı sorumluluk kavramı da ontolojik plandan çıkarılmak suretiyle kurgulanmıştır. Yani Levinas, metafiziğini, aracı bir terim vasıtasıyla, bir bütünlük ve içkinlik düzeninden çıkarırken, etiğin anlamını da bu düzenin dışında aramıştır. Sorumluluğun yapısı da bu doğrultuda şekillenmektedir. Levinas'a göre, "Ben, baştan başa sorumluluktur."<sup>498</sup> Bu, baştan başa sorumlu olma hali, özneyi, *arkhēsiz*, her türlü kökene-öncel bir etik özneliğe tayin eder. Söz konusu yapı, ne zaman sorumlu bir öznenin vücuda geldiğini ise belirsiz kılar. Ama zaten Levinas, bu belirsizliği önceler ki ben'i, özneyi, ontolojiden değil, etikten itibaren düşünmenin gerekliliğini öneren düşüncesi ortaya çıksın.

Her ne kadar öznellik, var'dan kopuş hipostaz'la doğuş hareketi olsa da onun, sorumluluğu, adeta ezelden beri özneliğe ait bir şeymiş gibi sunması sebebiyle, etik öznellik zaman dışı bir karakter taşımaktadır. Levinas buna *diyakronik*<sup>499</sup> zaman der. Bu, sorumluluğun, "*arkhēsiz*, yani anarşik ve "ön-orijinal" geçmişini ifade eder. Levinas bu zamansallığa,

---

<sup>495</sup> Levinas, sorumluluğu köken öncesi bir bağlamda tasavvur ederken, ontolojik nosyondan tamamen çıkmayı önerir. Böylece, etik öznellik ve Başkası'yla kurulan etik ilişki için, söz konusu nosyonun içinde kalmaksızın, "ilk felsefe" olarak etik tasavvuruna güzergâh tayin edebilecektir. Lakin Levinas'ın, bağlamsız ve vasıtasız bir sorumluluk anlayışı kurmaya çalışırken, Kutsal Kitap'tan devşirdiği atıflar, sorumluluk perspektifini teolojik bir öze meylettirmiş olduğunu göstermektedir. Başkası için sonsuz sorumluluk, Kutsal Kitap'taki sonsuzluktan ilhamını almış gibidir.

<sup>496</sup> Levinas, "Tanrı ve Felsefe", 182.

<sup>497</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 318.

<sup>498</sup> Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", 122.

<sup>499</sup> Art zamanlılık, eşzamanlı (senkronik) olmayan; parçalı veya çelişik zamanlı.

başkasına yönelen sorumluluğun anarşik karakterine ulaşmak üzere başvurur.<sup>500</sup> Onun, diyakronik geçmişe yönelik şu ifadeleri önem arz eder:

Geçmişin diyakronisi, hafıza veya tarih tarafından gerçekleştirilen temsil yoluyla geri kazanılamayan, yani şimdiki zamanla ölçülemeyen bir geçmiş, kendiliğın üstlenilemez edilginliğine karşılık gelir veya ona cevap verir.<sup>501</sup>

Burada, ölçüsüz, şimdileştirilemez, hafıza veya tarih gibi terimlerle aktarılarak doğrusal bir sürece indirgenemez, böylece öznelığın etkin ve herhangi bir karar verme mekanizmasına hâiz olmadığı zamansallık ifade edilmektedir. Levinas, diyakroniyi, başkasıyla ilişki noktasında, başlayıp-biten bir zamanın üstünde konumlandırmaya çalıştığından, öncesiz-sonrasız ve biteviye bir geleceğe hasreder. Böyle bir gelecekte özne, ontolojiyi ve ontolojinin öz fikrine bağlı olarak, şimdi'yi, bilgiyi ve logos'u içeren senkroniyi (eş-zamanlılığı) yani temsil yoluyla kavranılabilir olanı aşır, “varoluşu kesintiye uğratan Sonsuz”la ilişki içinde olabilecektir. “Varoluşu kesintiye uğratan Sonsuz”, temalaşmaya, kavramsallaşmaya ve nesneleşmeye gelmeyen bir geçmişte, şimdileştirilemez bir biçimde, sorumluluğun diyakronisinde vuku bulur.<sup>502</sup> Böylece başkasına duyduğum sorumluluk, Sonsuz'un düzeninde mutlak bir bağlama kavuşur.

Şu hâlde, başkasına karşı sorumluluk, ben'im kararından, irademden, özgürlüğümünden, aklımdan ve de zamanımdan önce başlamaktadır. Levinas'ın, sorumluluğu, bu terimlere dayandırmaktan çekinmesi, sorumluluğun bütünselliğe isnat edilmesinin önünü almak içindir. Aksi takdirde sorumluluk, “ilk felsefe” olarak etiğın, yani Levinas'ın her türlü ontolojik-bütünlük fikrinin berisinde inşa etmeye çalıştığı felsefenin bir parçası olamaz, bu da onun radikal etik projesinin yıkımı demek olur. Dolayısıyla Levinas, sorumluluğu, özcü perspektiften ve bu perspektifin sunduğu zaman fikrinden (senkroni) geri tutarak, diyakronik zamana atfeder. Zira ancak “kayıp ve geri getirilemez zaman” olarak diyakroni, köken ve başlangıç öncesi anarşik sorumluluğu izah edebilir.<sup>503</sup>

Levinas, Aynı'nın emperyalizmi olarak kabul ettiği ontolojiden hariç olarak, bir öz ve töze matuf olmaksızın, anlamaya giriştiği sorumluluk ve onun üzerine kurduğu etik projesini temel kılmaya çalışmaktadır. Nitekim ontolojinin temel özelliği, etiği ve hakikati aracı bir terim vasıtasıyla bir tür bütünlüğe uydurmaktır. Bu, etiğın, anarşik ya da mutlak bir temelinin olmaması durumunda, “mutlak akıl” haline gelen aklın egemenliğine gireceği bütünsellik

<sup>500</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 98.

<sup>501</sup> Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 14.

<sup>502</sup> Gözel, *Varlıktan Başka*, 320.

<sup>503</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 99.

fikrinin galebe almasıdır.<sup>504</sup> Neticede, Levinas için, etik özneleşme, koşulsuz ve bağlamsız bir sorumluluk koşulunu sağlamaksızın, ontolojik bir özne olarak kalmaya devam edecektir.



---

<sup>504</sup> Bakır, *Hegel ve Levinas'ta Mutlak ve Varlık*, 100-101.

## SONUÇ

“Emmanuel Levinas’ın Felsefesinde Ontoloji ve Etik İlişkisi” başlığını taşıyan bu tezde Levinas’ın, antikiteden beri felsefenin bir alt dalı olarak neşet eden ve metafiziğe bağlı gelişen etik disiplinini başat bir noktada konumlandırarak ontoloji ve etik arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu irdelenmiştir. Bu bağlamda, Levinas’ın bu ilişkiyi düşünme noktasında en temel iddiasının, ontolojinin; ötekiyi, başkalığı baskı altına alarak, etik düşünümü farklılık değil aynılık zemininde kavradığına yönelik olduğu görülmüştür.

Levinas’a göre, bilginin olanağı ve şeylerin tanımlanabilmesi için, değişen olay ve çokluğun ötesinde belirli, kalıcı, değişmez, sağlam ve güvenilir bir bilginin olması gerektiği düşüncesi, *physis*’ten fenomenolojiye, Batı felsefi geleneğini ihata etmektedir. Çokluğun bir birlik içinde temsil edilmesi, varsayımların ve sonuçların ilk ilkelerden tündengelikle çıkarılması gerektiği düşüncesi, varlığın bilgisinin “ilk felsefe” olarak görülmesini sağlamıştır. Başkası/başkalık da bu tarz bir düşünme yoluyla, kavranılmaya çalışılmıştır. Başkası, söz konusu olguların dayandığı “özdeşlik” düşüncesi çerçevesinde, ben’in, ‘bir başka ben’ zaviyesinden tanımlanmıştır. Ancak çalışmada göstermeye çalıştığımız üzere Levinas başkasını, ‘bir başka ben’ olarak addederek ele almaya açıkça karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre bu tavır, başkasını yalnızca, varlığın bilgisini kuşatmak isteyen ontolojiye içkin kılacak ve böylece etiğe ulaşmayı da engelleyecektir. Bu sorunun çözümüne yönelik olarak Levinas, etiğe ulaşabilmek adına radikal bir adım atar ve etiği “ilk felsefe” ilan eder. Bu bağlamda tezde, Levinas’ı harekete geçiren şeylerden birinin, fenomenolojik yaklaşımları kendisini büyük ölçüde etkilemiş olan Husserl ve Heidegger olduğuna dikkat çektik. Çünkü Husserl’in, yönelimsellik ve öznelarasılık kavramlarıyla, bilincin her zaman bir şeye yönelerek ilişki kurduğu fikri sayesinde Levinas, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi bilincin ötesinde, etik bir zeminde kurabilme olanağı bulmuştu. Heidegger’de ise, *Varlık ve Zaman*’daki *Dasein* fenomenolojisinin ortaya koyduğu varoluşsal analizlerden yola çıkan Levinas, varlık merkezli felsefeyi sorgulayıp, bunun yerine, varlıkta kalmanın ötesine geçerek başkasıyla olan etik ilişkiyi merkeze alma imkânı elde etmişti.

Tezimiz, Husserl ve Heidegger’in, fenomenleri nihai olarak varlıktan itibaren düşünmüş oldukları ve başkalığı ontolojiden bağımsız olarak ele almadıkları iddiasıyla Levinas’ın, yeni bir metafizik kurguya gittiğini göstermiştir. Bu doğrultuda, etiği ontolojiden ayrı olarak düşünmeye çalışan Levinas’ın, başkasını, metafizik bir güzergâhta nasıl konumlandırmaya çalıştığına odaklanmıştır. İncelememiz neticesinde ilk olarak görülmüştür ki Levinas, ötekiliği,

öte'nin, yani aşkınlık ve Sonsuz'un düzenine izâfe etmeye çalışmaktadır. Bu durumda, ötekiyle karşılaştığımızda, Sonsuz'la karşılaşmış bulunuruz. Ancak Levinas, Sonsuz'la karşılaşma ânımıza, sonlu benliğimizle bir anlam verebilmemizi imkânsız görür. Bunun için de 'varlıktan çıkmanın' gerekliliğine vurgu yapar. Bu vurguyla, Sonsuz'un ya da başkasının varoluşumuzu aşan bir yerde konumlandığını göstermeye çalışmaktadır. O halde başkasıyla ilişki, aşkın olanla ilişki demek olacaktır ki filozof için, 'varlıktan çıkmak' bu manada, aşkınlık hareketi olarak değerlendirilmektedir.

Tezimizde, Levinas'ın söz konusu metafizik çıkarımlarında, özellikle Descartes'in Sonsuz fikrinden ve Platon'un Varlığın ötesindeki İyi'sinden esinlendiği anlaşılmıştır. Fakat bu esinlenmenin, başkasının mutlak başkalığına dikkat çekmek üzere Levinas tarafından mevzubahis edildiği görülmüştür. Levinas'ın, mutlak olarak Başka olanın ya da Tanrı'nın, herhangi bir ölçüye vurularak anlaşılamayacak olduğunu vurgulamasının, varlıktan çıkmanın ve mutlak Başka'ya tanık olmanın bir metafizik arzunun neticesi olarak belirdiği ortaya çıkmıştır. Nitekim Levinas'ın bu arzu türünün, ontolojik ve maddi, tüketilebilir ve çıkar odaklı olmayan bir arzu türü olarak altını çizdiği fark edilmiştir. Levinas'ın bu tarz bir arzu kavrayışını; hasbi, çıkar-gözetmez, gönüllü bir metafizik olarak somut etik ilişkiye uygun ortam hazırlamak üzere geliştirdiği belli olmuştur. Dahası, Levinas'ın söz konusu arzuyu, başkasının ontolojik bir ihtiyaç nesnesine dönmesini engellemek üzere tüketilemez bir boyutta kurgulamasının, başkalığın aşkın bir yapıda karşımıza çıktığı yaklaşımından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım bağlamında gördük ki onun başkalığa bina etmeye çalıştığı bu aşkın yapı, başkalığın, bilgiye, bilince hiçbir şekilde indirgenemeyeceğini göstermek içindir.

Levinas'ın neden başkalığın bilgiye, bilince irca edilemeyeceğini ileri sürdüğünü sorguladıımızdaysa, başkasının sahiplenilemez, kavranamaz ve aşkın doğası gereğince, özneyi bu doğaya uygun bir yanıt arayışına sevk etmek için olduğu çıkarılmıştır. Anlaşılmıştır ki bu yanıt arayışı ancak sorumlu bir öznenin üstlenebileceği bir yükümlülük olup, böylece etik ilişki kurma imkânı doğmaktadır. Dolayısıyla Levinas'ın etiğinde başkasıyla karşılaşma, öznenin başkasının aşkınlığı karşısında kendisini sorumlu hissetmesiyle anlam kazanmaktadır. Neticede temizde Levinas'ın metafizik güzergâhı içerisinde irdelediğimiz aşkınlık, dışsallık olarak başkasının mutlak başkalığının, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi ontolojik değil etik bir düzlemde kurma ve tahkim etme planının en önemli parçası olduğu elde edilmiştir.

Nitekim tezimizin ilerleyen bölümlerinde, Levinas'ın, söz konusu metafizik planı, etik güzergâhına ve bu güzergâhta başkasıyla etik ilişkiyi başlatacak olan etik özneliğin zeminini sağlamak üzere çizdiği anlaşılmaktadır. Zira ben olmadan, başkasının varlığı anlam bulmayacaktır. Ancak Levinas, bu özneliğin doğuşunu basit bir varlık olarak değil, var (*il y a*)

kavramı üzerinden ele alır. *Il y a*, Levinas'ın, varlığın en temel ve kaçınılmaz düzeyini tarif etmek için kullandığı bir mefhumdur. Bu mefhumla Levinas, varlığın kendiliğinden ve örtük bir şekilde sürekli var olduğunu, ancak bu varoluşun bir anlam ya da bilinç içermediğini belirtir. Burada varlık, kişisel ve belirlenmiş bir özne olmadan önce, sadece var olmaktır, bir 'orada olma' halidir. Bu durumu aşmak için öznenin bir tür kopuşu gereklidir ki bu da Levinas'ın hipostaz olarak adlandırdığı süreçle gerçekleşir. Hipostaz, varlık durumunun anonim ve şekilsiz formundan çıkış, öznenin kendini bir birey olarak kurma ânıdır. Bu aşamada, özne, var'ın boğucu ve şekilsiz varlığından sıyrılarak, belirli bir zaman ve mekânda kendi varlığını duyumsar. Bu, özneliğin doğuşunu işaret eder. Yani, bir bilince sahip, kendinin farkında ve varoluşunu anlamlandırabilecek bir birey meydana gelmiştir.

Bu aşamanın, yani öznenin kendini bir birey olarak kurma sürecinin etik özneliğin doğuşuna zemin hazırlayan en kritik nokta olduğunu anladık. Çünkü kendini olgusalığında bulmayan özne, varlıktaki yerini de sorgulamayacak ve bir ayağını varlıktan dışarı atıp başkasının başkalığına tanık olacağı etik alana geçiş yapamayacaktır. Dolayısıyla Levinas'ın tanımladığı bu hipostaz süreci, varlığın anonim ve şekilsiz düzeyinden çıkış olarak işlev görürken, öznenin belirli bir zaman ve mekânda kendi varlığını duyumsaması, etik sorumluluk ve başkasıyla ilişkilerin temellendirilmesi için bir ön koşul oluşturur. Böylece öznenin bu bireyselleşme sürecinin, başkasıyla olan etik ilişkide yer alacak bir öznellik formunun oluşumunu mümkün kılması üzerine gerçekleştiği belli olmuştur.

Özne (ben), belirsiz varlık halinden bağımsızlaşsa bile belirli bir varolana bağlı kalmakta ve bu durum özgürlüğün kısıtlanmasına yol açmaktadır. Levinas'ın analizleri, bu özgürlük kısıtlanmasını 'şimdi' olarak tanımlamaktadır. Hipostaz aşamasında öznenin, kendinden kendine dönük bir hareketle meşgul olduğundan yalnızca kendisiyle ilgilendiği ve başkasıyla etkileşimde bulunamadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle hipostatik özne, etik ilişkinin bir öznesi olamaz; çünkü bu özne, ötekilikten ve öte'den tamamen bihaber bir halde var olmaktadır. Öznenin kapalı varoluş döngüsünden kurtulmasının yalnızca başkasının yüzüyle karşılaşarak mümkün olduğu tespit edilmiştir. Başkasının yüzü, özneyi kendi tekil varoluşundan çıkararak, sonsuz olanla temas ettirmektedir. Yüz, öznenin egoizmini sarsarak ötekinin mutlak farklılığını ve erişilemezliğini ortaya koymakta, bu karşılaşmada özne başkasıyla ilişki kurmaktadır. Başkasının yüzü, ben'i sonsuz bir sorumluluğa çağırmakta, "öldürmeyeceksin" demekte ve bu ifade, başkasının varlığı karşısında etik bir yükümlülük olarak ben'e geri dönmektedir. Sonuç olarak, yüzün etik olanın başlangıç noktası olduğu ve başkasının yüzüyle karşılaşmanın, etiğin temelini oluşturduğu neticesine varılmıştır. Başkası,

bir nesne değil, kendi sonsuzluğu ve farklılığıyla bir özne olarak ortaya çıkmakta ve bu karşılaşma, ben'in sorumluluğunun başlangıç ânı olarak değerlendirilmektedir.

Tezimizde göstermiş olduk ki Levinas'ın felsefesinde sorumluluk, etik özneliğin temel koşuludur. Sorumluluk, öznenin varoluşunun merkezine yerleşiktir; ama ne zamandan beri yerleşik olduğu belli değildir. Levinas'ın burada, sorumluluğu, hiçbir kökene bağlı tutmama (anarşi) gayretinde olarak, sorumluluğun sonsuzluğuna dikkat çekmek istediği görülmektedir. Bu sonsuzluk, bir beliriş olarak, ben'in başkasının yüzüyle karşılaştığı anda duyumsanır ve sorumluluk, sonsuz bir çağrı olarak yüz'de sürekli devam eder. Levinas, sorumluluğu sona ermeyen bir yükümlülük olarak görür; etik özne, sonsuz karşısında sürekli olarak sorumlu kalmaya mahkûmdur. Bu bağlamda, etik özneliğin koşulu olarak sorumluluk, Levinas'ın düşüncesinde ontolojik bir temele değil, ilişkisel bir temele dayanır. Özne, başkasının yüzüyle karşılaştığında, kendisiyle sınırlı bir varoluştan çıkar ve başkasının varlığı karşısında sorumlu hale gelir.

Neticede, Levinas'ın etik düşüncesinde, yüz ve sorumluluk arasındaki ilişki, Aynı'nın emperyalizmi olarak kabul edilen ontolojik yaklaşımların ötesine geçme çabasıyla şekillenir. Ontoloji, genellikle tüm varlıkları bir bütünlük içinde değerlendiren bir çerçeve sunar, ancak Levinas bu yaklaşıma karşı çıkar ve etik sorumluluğun, varlığın özsel tanımlarından bağımsız bir şekilde düşünülmesi gerektiğini savunur. Levinas'a göre, etik sorumluluk, aynılığın egemenliğine karşı bir duruş sergileyerek, başkasıyla kurulan ilişkide özgün bir etik zeminin oluşturulmasını sağlar. Yüz, bu özgün etik ilişkinin başladığı noktadır ve Levinas'ın felsefesi, başkasının yüzüyle kurulan bu ilişkinin, etik sorumluluğun temeli olduğunu vurgular. Dolayısıyla, Levinas'ın etik düşüncesi, ontolojik temellerden bağımsız olarak, başkasıyla kurulan yüzeysel bir ilişki değil, derin ve sürekli bir etik sorumluluk ilişkisini öne çıkarır.

Bu noktada şu soruyu sormanın da önemli olduğuna kanaat getirdik: Levinas, ontolojiye karşı dururken, kendi düşüncesinde de bir çeşit ontolojiye mi kaymaktadır? Çünkü başkasıyla kurulan etik sorumluluğu mutlaklaştırması ve bu ilişkinin her şeyden önce geldiğini savunması, onun da başka bir tür varlık anlayışı geliştirdiği izlenimini uyandırabilmektedir. Başka bir deyişle, Levinas etik ilişkileri tanımlarken, bir anlamda kendi etik ontolojisini mi kurduğu üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Sonuç olarak, Levinas'ın felsefesinde etik, ontolojiye kıyasla radikal bir önceliğe sahiptir ve bu bağlamda yüz ve sorumluluk kavramları, onun "ilk felsefe" olarak etik anlayışını şekillendirir. Levinas'a göre, yüzün etik ilişkideki merkezi rolü, onu geleneksel ontolojik yaklaşımların ötesinde bir yerden değerlendirmemizi sağlar. Bilhassa Yahudi şeriatındaki öteki tasavvurundan etkilenen Levinas, bu geleneğin, başkasına ontolojik bir öncelik verdiğini ve

radikal bir etik açıklık sunduğunu belirtir. Yahudi geleneği, başkasının varlığını yalnızca varlıkla sınırlı bir biçimde değil, bir sorumluluk ve etik bağlamında tanımlar; bunun, Levinas'ın etik düşüncesinin kökenlerini oluşturduğu ifade edilebilir.

Çalışmamızın vardığı son noktada, Levinas'ın ötekilik düşüncesini kurgularken, Yahudi şeriatını aracı bir terime dönüştürme eğiliminde olup olmadığı sorusunun da önemli olduğu neticesine vardık. Zira Levinas'ın da en başat eleştirisi olarak başkasını aracı bir terimle, burada ifade edildiği gibi, kendi kavrayışımız ve kategorilerimizle düşünmek, onun farklılıklarını bütünsel bir potada eritmek anlamına gelebilir. Bu yüzden Levinas'ın Yunan kökenli Batı felsefesinin totaliteye dayalı anlayışını eleştirirken, etik düşüncesinde benzer bir bütünselliğe düşüp düşmediği sorusu gündeme gelir. Batı felsefesinin ontolojik yapısına karşılık, Levinas'ın etik düşüncesinde bir bütünselliği savunup savunmadığı, özellikle sorumluluğun zorunluluğunu nasıl rasyonel olarak temellendirdiğiyle doğrudan ilişkilidir. Levinas'ın etik perspektifinde, sorumluluk, başkasının yüzüyle kurulan doğrudan ilişki aracılığıyla ortaya çıkar. Bu ilişki, sorumluluğu bir tür ontolojik sistemden ayıran bir etik temel oluşturur. Eğer Yahudi şeriatı, Levinas'ın etik anlayışının yapı taşı olarak kullanılıyor ve başkasının yüzü üzerinden bir etik sorumluluk anlayışına dönüştürülüyorsa, bu durum sorumluluğun zorunluluğunun geleneksel bir inanç sistemine dayandığını gösterir ve bu nedenle eleştirilmeye açık bir husus olarak değerlendirilebilir.

## KAYNAKÇA

- Ajdukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. trc. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Akkağıt, Şerif Fatih. “Aristoteles’te İnsan Kavramı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy. 42 (2022): 124-151.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. trc. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Metafizik*. trc. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi III: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Babuççu, Ali Han. “Töz”. *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*. ed. A. Kadir Çüçen. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Badiou, Alain. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.
- Bakır, Muhammet İkbāl. *Hegel ve Levinas’ta Mutlak ve Varlık*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Bernasconi, Robert. *Levinas Okumaları*. trc. Z. Direk, Ö. Gözel, R. Kalıntaş, Ç. Yazıcı. Ankara: FOL Kitap, 2022.
- Calin, Rodolphe & François-David Sebbah. *Lévinas Sözlüğü*. trc. Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. trc. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Ceylan, Tuncay. (2018), "Platon Ontolojisinde Metafizik İkicilik ve Bunu Hazırlayan Felsefi Ortam". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22, sy. 3 (2018): 1509-1527.
- Cornford, Francis Macdonald. *Dinden Felsefeye*. trc. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Dagfinn Føllesdal, "Husserl'de noema ve anlam", trc. Emre Barca, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 118-127
- Demir Güneş, Cevriye. "Emmanuel Levinas". *Çağdaş Fransız Felsefesi*. ed. Işıl Bayar Bravo v. dğr. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.
- Demir Güneş, Cevriye. "Emmanuel Levinas". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Şamil Öçal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Descartes, René. *Söylemler-Kurallar-Meditasyonlar*. trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Diemer v. dğr. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. trc. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- Direk, Zeynep ve Erdem Gökyaran (haz). *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Direk, Zeynep. *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Direk, Zeynep. *Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya*. Ankara: FOL Kitap, 2021.
- Doko, Enis. *Metafiziğin Temelleri*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021.
- Elmas, Mehmet Fatih. "İyiyle Dönüşmek, İyiye Dönüşmek: Platon'da İyinin Yüksekliği Üzerine Bir İrdeleme". *Dört Öge Dergisi* 11, sy. 21 (2022): 67-87.
- Esenyel, Adnan. *Martin Heidegger-Varlığın Patikaları*. Ankara: FOL Kitap, 2020.
- Finkelkraut, Alain. *Sevginin Bilgeliği*. trc. Ayşen Emekçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Gözel, Özkan (haz). *Levinas Fikir Mimarları* – 29. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Gözel, Özkan. "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki". *Tezkire Dergisi*, 38/39 (Ağustos 2004): 56-70.

- Gözel, Özkan. “Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas’ta Başkası ve Başkalık”. *Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*. (ed.) Lütfi Sunar & Selami Varlık. Ankara: Nobel Kitap, 2017.
- Gözel, Özkan. *Kendi İçine Düşmek*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Grondin, Jean. *Parmenides’ten Levinas’a Metafizik*. trc. Alp Tümertekin. Ankara: FOL Kitap, 2024.
- Günenç, Mehmet. *Ahlâkın Felsefî Dönüşümü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. trc. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Heidegger, Martin. *Kant ve Metafizik Problemi*. trc. Kaan H. Ökten İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. Çev., Mazhar Şevket İpsiroğlu ve Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. trc. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. trc. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Hoşgör, Kubilay. “Edmund Husserl’in Kriz Analizi Üzerine”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 10, sy. 2 (2020): 489-509.
- Husserl, Edmund. “Fenomenoloji”. trc. Aydın Gelmez. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 29-47.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations, Volume 1*. Translated by J. N. Findlay. New York: Routledge & Kegan Paul, London and Humanities Press, 1970.
- Kahraman, Yakup. “Modern Epistemolojinin Temel Refleksiyonu Olarak Yöntemsel Düşünmenin Zemini”. *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, sy. 24 (2017): 223-241.
- Karataş, Hatice. “Heidegger İçin Varlık Sorusunun Anlaşılmasında Ontik Ve Ontolojik Yaklaşımlar”. *İlim Dünyası Dergisi*, (Eylül 2023): 21-34.
- Kartal, Onur. “Krizin fenomenolojisi, fenomenolojinin krizi”. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* sy. 6 (2010): 159-181.
- Kartal, Onur. *Başkasının Politikası*. Ankara: FOL Kitap, 2021.
- Kılıç, Emrullah. “Metafiziksel İyi’den Değer’e: Ahlakın Yolculuğu”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Kılıç, Recep. “G. Edward Moore’un Ahlak Felsefesi”. *Felsefe Dünyası* sy. 1 (1991): 48-52.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. trc. Suad Y. Baydır. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

- Küçükalp, Kasım (haz). *Husserl Fikir Mimarları – 09*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Küçükalp, Kasım ve Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*. İstanbul: Felsevuf.
- Küçükalp, Kasım. “Batı Metafiziğinin dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Küçükalp, Kasım. *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Lawton, Philip. “Levinas’ Notion of the “There is””. *Emmanuel Levinas- Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*. New York: Routledge, 2015.
- Levinas, Emmanuel. “Martin Heidegger ve Ontoloji”. trc. Elis Şimşon. *Cogito* (64): Heidegger: Varlığın Çobanı (2010): 19-49.
- Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. Translated by Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*. Translated and Edited by Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- Levinas, Emmanuel. *Existence and Existents*. Translated by Alphonso Lingis. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *On Escape*. Translated by Bettina Bergo. California: Stanford University Press, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
- Levinas, Emmanuel. *Outside The Subject*. Translated by Michael B. Smith. London: The Athlone Press, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. trc. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. trc. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Levinas, Emmanuel. *Zaman ve Başka*. trc. Özkan Gözel. Ankara: FOL Kitap, 2021.
- Lyotard, Jean-François. *Fenomenoloji*. trc. İsmet Birkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Lyotard, Jean-François. *Fenomenoloji*. trc. İsmet Birkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. trc. Muttalıp Özcan. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021.

MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. trc. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Megill, Alan. *Aşırılığın Peygamberleri*. trc. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Nuttal, Jon. *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*. trc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

Odabaş, Uğur Köksal. “Eudaimonia’nın Sokratik Görünümü: Erdem Bilgidir ve Hiç Kimse Bilerek Kötülük Yapmaz”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23, sy. 1 (2019): 93-102.

Omay, Necati Murad. (2023), “Demokritos’un Euthumiê Anlayışı”, *Temaşa Felsefe Dergisi* sy. 19 (2023): 153-169.

Orhan, Özgüç. “Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* sy. 13 (2012): 11-38. Erişim 7 Ocak 2024.

Özden, H. Ömer ve Osman Elmalı. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2020.

Özkan, Fatih. “Sokrates’in Entelektüalist Ahlâkı”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* sy. 4 (2013): 35-53.

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2020.

Özturan, Hümeysra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Peperzak, Adriaan. “Levinas’ Method”. *Emmanuel Levinas- Critical Assessments of Leading Philosophers Vol I Levinas, Phenomenology and His Critics*, ed. Clair Katz ve Lara Trout. New York: Routledge, 2005.

Peter, Watson. *Fikirler Tarihi - Ateşten Freud’a*. trc. Kemal Atakay v. dğr. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Platon. *Devlet*. trc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

- Platon. *Gorgias*. trc. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları,
- Platon. *Parmenides*. trc. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları,
- Rockmore, Tom. “Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine”, trc. Senem Kurtar, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 145-158.
- Ross, David. *Aristoteles*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Russel, Matheson. “Fenomenoloji ve Transendental Felsefe”. trc. Kamuran Gödelek, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6 (Eylül 2010): 128-144.
- Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. trc. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Smith, David Woodruff. *Husserl*, trc. Seçim Bayazit İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*. Çev., Kevser Kıvanç Karataş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.
- Spiegelberg, Herbert. *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*. trc. Seçim Bayazit. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Şentürk, Rıdvan. “Etik, Ontolojik ve Epistemolojik Bunalım”. *Covid-19 Soruşturma Dosyası, İLEM*. 12 (2020): 1-11.
- Timuçin, Afşar. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2010.
- Uygur, Nermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Versenyi, Laszlo. *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Yıldızdöken, Çiğdem. “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4, sy. 12 (2017): 185-203.
- Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*. Çev., Seçim Bayazit. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.